Digitized by Google

105
Z48

LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY

Digitized by Google

Digitized by Google

Zeitſchrift

für

Philoſophie und ſpekulative Theologie

unter Mitwirkung der Herren

Archidiakonus Dr. Ackermann in Jena, Profeſſor Dr. H. Beckers in Dillingen, Geh. Medizinalrath Prof. Dr. Burdach in Königsberg, Geh. Medizinalrath Dr. Carus in Dresden, Prof. Dr. Erichſon in Greifswald, Prof. Dr. Carl Philipp Fiſcher in Tübingen, Prof. Dr. Friedrich Hoffmann in Würzburg, Diakonus Dr. W. Hoffmann in Winnenden, Prof. Dr. O. Krabbe in Hamburg, Univerſitätsrath Dr. Kreuzhage in Göttingen, Prof. Dr. Leupoldt in Erlangen, Conſiſtorialrath Prof. Dr. Lücke in Göttingen, Schöff und Syndikus Dr. J. Fr. von Meyer in Frankfurt a. M., Prof. Dr. Julius Müller in Marburg, Ober-Conſiſtorialrath und Prof. Dr. Neander in Berlin, Conſiſtorialrath Prof. Dr. Nitzſch in Bonn, Dr. Pabſt in Wien, Dr. Paſſavant in Frankfurt a. M., Geheimerath Prof. Dr. Platner in Marburg, Ephorus und Prof. Dr. Rothe in Wittenberg, Prof. Dr. Sengler in Marburg, Prof. Dr. Stahl in Erlangen, Prof. Dr. Staudenmaier in Gießen, Prof. Dr. Steffens in Berlin, Prof. Dr. Tweſten in Berlin, Prof. Dr. Weiße in Leipzig und And.

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,

Profeſſor der Philoſophie an der Königl. Preuß. Rhein-Univerſität.

[illegible] Bandes erſtes Heft.

Bonn,

bei Eduard Weber.

1837.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorrede.

Unterzeichneter erließ am Ende vorigen Jahres eine Anzeige und Einladung für gegenwärtige Zeitſchrift an eine Anzahl deutſcher Gelehrten, aus denen ſich die auf dem Titel genannte Geſellſchaft von Mitarbeitern gebildet hat. Er erlaubt ſich das Weſentliche derſelben hier wieder abdrucken zu laſſen, indem er auch dem größren Publikum die Tendenz dieſer Zeitſchrift, ſo wie die Grundſätze, über welche ſich die Mitarbeiter vereinigt haben, dadurch am Kürzeſten darlegen zu können hofft:

Mit dem nächſten Jahre erſcheint unter der Redaktion des Unterzeichneten und im Verlage der E. Weberſchen Buchhandlung in Bonn eine vierteljährig zu liefernde „Zeitſchrift für Philoſophie und ſpekulative Theologie." Der Zweck derſelben, welchen die Redaktion unverrückt im Auge zu behalten ſich verpflichtet, iſt der doppelte:

1) die Intereſſen chriſtlicher Spekulation rein und lauter zu vertreten, ſie ſelbſt wiſſenſchaftlich weiter und tiefer auszubilden, und auch nach Richtungen, die bisher ihrem Kreiſe ferner lagen, namentlich auf Naturphiloſophie und Anthropologie, hinauszuwenden;

2) die tiefgreifenden Fragen der Dogmatik und praktiſchen Theologie, welche jetzt beide Kirchen bewegen und alte Gegenſätze wieder hervorzurufen ſcheinen, auf philoſophiſchen Boden zu ziehen, und hier, in ſpekulativer Durchbildung, ſie ihrer Löſung oder gegenſeitigen Anerkenntniß entgegenzuführen.

Dabei iſt die Zeitſchrift jedoch eine rein wiſſenſchaftliche. Ausgeſchloſſen bleiben daher alle das bloß äußere kirchliche oder ſociale Leben betreffenden Verhandlungen, ſofern ſie nicht mit litterariſchen Werken unmittelbar zuſammenhangen.

Die Aufſätze werden theils in Originalabhandlungen, theils in Recenſionen oder kürzeren Miscellen beſtehen. Bei dem gro-

Digitized by Google

ßen Reichthume des Stoffes, indem man ſich verpflichtet, wo möglich, keine bedeutende hier eingreifende Richtung oder litterariſche Erſcheinung unbeachtet zu laſſen, werden Abhandlungen gewünſcht, die weder zur Buchform ſich erweitern, noch mit Darlegung ihres gelehrten Apparats ſich befaſſen, ſondern die Reſultate der Unterſuchung in ſcharfer Klarheit und gedrängter Entwicklung, oft auch mehr aphoriſtiſch und anregend, als abſchließend und Vollſtändigkeit erſtrebend, darlegen.

Je weniger irgend eine ausſchließliche Schule oder litterariſche Coterie ſich hier eindrängen darf, indem es vielmehr im Geiſte des Unternehmens liegt, jede wiſſenſchaftlich berechtigte Anſicht zu Worte zu laſſen; deſto freier vertritt Jeder nur ſich ſelbſt und ſeine Ueberzeugung. So iſt ſchon dem Prinzipe nach alle Anonymität ausgeſchloſſen.

Der Unterzeichnete hofft, daß man in dieſen vorläufig feſtgeſetzten Bedingungen nicht anmaßliche Vorſchriften, ſondern die nothwendigen Grundſätze ſehen werde, die aus dem Geiſte des Ganzen hervorgehen, und die Jeder, einmal einverſtanden über den Zweck, gewiß ſich ſelbſt geſagt hat.

Je mehr ein ſolcher Verſuch, die zerreißenden Fragen der Gegenwart in das verſöhnende Gebiet freier Vernunftforſchung zu erheben, und hier wenigſtens, in der Sphäre ſcharfabſcheidender Wahrheit, aber auch der friedlichen Anerkennung, die Gegenſätze der Parteien und geſchiedenen Bekenntniſſe zum Bedeutungsloſen einſchwinden zu laſſen, der Reife der Zeit und der Wiſſenſchaftlichkeit entſpricht, deſto kräftigere Theilnahme hofft man bei der Größe der Aufgabe und bei der Wichtigkeit der hier vertretenen Intereſſen.

Bonn im März 1837.

Prof. Dr. J. H. Fichte.

Digitized by Google

Spekulation und Offenbarung.

Von

J. H. Fichte.

Der Glaube, daß über die in der ſichtbaren Schöpfung niedergelegte göttliche Offenbarung hinaus, wie außer dem ſubjektiven Innewerden Gottes in der menſchlichen Vernunft und im Gewiſſen, noch eine höhere, weſentlich göttliche Verkündigung an den freien Menſchengeiſt gelangt ſei, mit eigenthümlichen Lehren für ſein Erkennen, wie mit Geboten an ſeinen Willen: — dieſer Glaube iſt ſo alt, als die Geſchichte, und ein ſo unveräußerliches Geſammterbtheil unſeres Geſchlechtes, daß ſchon das durchgreifende Zeugniß eines ſolchen von Oben her ſtammenden Beſitzes bei allen Völkern und Jahrhunderten einer Philoſophie, welche achtſam und allerwägend kein Gegebenes verſchmähen zu dürfen ſich bewußt iſt, die unabweisliche Frage hätte aufdrängen müſſen, wie ſie ſelbſt zu ihm ſich zu verhalten, wie ſie ihn zu verſtehen und auszulegen im Stande ſei. Dennoch hat ſich bis jetzt wenigſtens die herrſchende philoſophiſche Denkweiſe faſt durchaus negativ verhalten zu jener großen Thatſache, entweder ſie gänzlich an ihren Ort ſtellend und ignorirend, oder gelegentlich auch ihren Inhalt einer vielfach ausklärenden Kritik unterwerfend, oder endlich — was ſich nach dem Erfolge der Sache faſt als das Schlimmere ergeben hat, — den Begriff jener Offenbarung ſelbſt aus ſeiner charakteriſtiſchen Schärfe und Beſtimmtheit abflachend in die pantheiſtiſche Allgemeinheit einer höchſt abſtrakt gehaltenen ſpekulativen Idee. Der Gedanke einer Offenbarung Gottes, — nicht ſowohl an den, als in dem Menſchen, — wurde nun ſelbſt

zum Mittel- und Höhenpunkte der Philoſophie, womit man jenen Glauben an poſitive Offenbarung nicht nur ein für alle Mal aus der Vorſtellung zum ſpekulativen Begriff erhoben, ſondern zugleich noch erſchöpfende Gerechtigkeit gegen ihn geübt, ja ihm beſondere Ehre angethan zu haben glaubte, während der Rationalismus ſich gefallen laſſen mußte, als völlig antiquirt und beſeitigt, weit dahinter zurückzuſtehen. — Gott ſetzt ſich aus ſeiner Unmittelbarkeit und Verborgenheit ewig in die freie Subjektivität der Selbſtoffenbarung hinaus; der ganze Weltprozeß iſt nur dieſe Erhebung zum ſich offenbaren, in der eigenen Unendlichkeit bei ſich bleibenden Geiſte, welcher, im abſoluten Wiſſen ſeinen Gipfel erreichend, die volle Selbſtdurchſichtigkeit, die Erhebung des Objectiven in das Subjekt, des eigenen Dunkels in Licht, darin vollendet, um ſo, als der unendliche in Allem ſich ſelbſt wiſſende Geiſt, zugleich über Allem ſtehen zu bleiben.

Es iſt bekannt, welche Philoſophie dieſen Begriff der Offenbarung unter uns vertreten, und ihm auch religionsphiloſophiſche Ausführung gegeben hat; aber ebenſo iſt ſchon von mehr als Einer Seite nachdrücklich gezeigt worden, wie darin nicht minder ein Rationalismus nur ſpekulativ ausgebildeterer Art, eine andere „Vernunftreligion" ausgeboren ſei, welche, obgleich unſtreitig ſehr geſchickt, das Hineintragen anderwärts gewonnener ächt chriſtlicher Ideen zuzulaſſen, und mannigfache Ueberdeutungen ſolcher Art zu begünſtigen, dennoch ihrem Prinzipe nach die Tiefe des religiöſen Bewußtſeins vielleicht noch ſchwerer verletze und verkehre, als jene bloß negirende, im Grunde daher den Kern der Sache dahingeſtellt ſein laſſende rationaliſtiſche Auffaſſung. Doch erfordert zugleich die hiſtoriſche Gerechtigkeit, zu erwähnen, daß vom Geſammtſtandpunkte bisheriger Philoſophie aus einen andern poſitivern Begriff der Offenbarung mit ſpekulativem Rechte zu gewinnen, vorerſt überhaupt unmöglich blieb; daß es demnach nicht die Schuld irgend eines Philoſophen, ſondern der Mangel des ganzen, tief mit der Zeitbildung verflochtenen Erkenntnißprinzipes war,

Digitized by Google

welches dieſe Anerkennung ausſchloß, und welchem mit der Geſammtheit der philoſophiſchen Denkweiſe unterlegen zu ſein, einem einzelnen Denker nicht allein zur Schuld gerechnet werden kann. Vielmehr haben wir an unſerm Theile darin ſtets das höchſte Verdienſt jenes Syſtemes erkannt, die geſammte Intention der ſpekulativen Zeitbeſtrebungen, alles Wirkliche und Unterſchiedene auf Eine Grundformel, auf ein ſich ſelbſt unendlich vervielfachendes Einfache zurückzuführen, zu ihrer Reife und Vollendung gebracht, mit dieſem Selbſtverſtändniſſe aber auch zu ihrer in ſich ſelbſt zerbrechenden Kriſis getrieben zu haben. Indem die bisher vereinzelten ſpekulativen Verſuche und Syſtemanſätze hier zur abſolut ſich vermittelnden Einheit zuſammengefaßt wurden, indem es ſo als das erſte vollendete, aber, wir dürfen hinzuſetzen, auch als das letzte Syſtem des Rationalismus hervortrat; mußte daran bis zur einleuchtendſten Evidenz klar werden, was dies vollſtändige Rationaliſirenwollen des Wirklichen gewähren könne, was ihm dagegen ſchlechterdings undurchdringlich und unauflösbar bleibe. Es ergab ſich daran vielmehr, daß wir in jedem Wirklichen ſchlechthin ein Mehres, denn ſeinen Begriff, als den wahren Kern ſeines Weſens erkennen müſſen, was daher außer jener gewonnenen Begriffsmäßigkeit auch ſpekulativ ein beſonderes Eingehen in Jegliches, ein Hineinverſetzen in ſeine volle Geſammteigenthümlichkeit nöthig macht. So zeigte ſich bald, wie der vermeinte Abſchluß und die vorgeſpiegelte Höhe nur den Keim einer neuen ſpekulativen Entwicklung in ſich ſchließe, indem die Leerheit jener Vollendung den vorwärtsdringenden Geiſt der Spekulation um ſo ſchärfer ſpornen mußte, in jenem Abſchluſſe ſelbſt die Konſequenz eines Ueberganges in das entgegengeſetzte Prinzip, die Anerkenntniß des Individuellen, Poſitiven, aufzuweiſen. In dieſen Umſchwung nämlich, in das Hervorheben eines dem dialektiſchen Begriffe durchaus Jenſeitigen, ihm für ſich ſelbſt Unzugänglichen, welches dennoch nichts Irrationales, ſondern die concreteſte Rationalität iſt, dürfen wir mit höchſter Allgemeinheit, abgeſehen von den verſchiedenen Richtungen und An-

Digitized by Google

ſätzen, die dem Reichthume des neuen Prinzips gemäß ſich daraus zu entwickeln beginnen, den übereinſtimmenden Charakter der gegenwärtigen (nachhegelſchen) Philoſophie ſetzen. Denn es ſei uns erlaubt, ohne uns an gegenwärtiger Stelle auf polemiſche Erörterungen einzulaſſen, dies auch als ein äußerlich Anerkanntes und Zugeſtandenes um ſo mehr auszuſprechen, als die kritiſchen Einwendungen, welche ſich dagegen von jener Seite noch neuerdings erhoben haben, im Verlaufe unſerer Zeitſchrift ſelbſt ihre Berückſichtigung finden werden, während von ſpekulativer Seite her der Sieg des Prinzipes ſelbſt kaum mehr in Abrede geſtellt werden dürfte.

Hier iſt ſogleich nun bemerkenswerth, daß jener Begriff einer eigentlichen, perſönlichen Offenbarung dem Gedankenzuſammenhange der neuen Philoſophie ebenſo ungeſucht und natürlich, ja als eine unabweisliche Folgerung ſich einfügt, wie er dem vorhergehenden Syſteme, wenigſtens in der Aufrichtigkeit ſeiner ſpecifiſchen Bedeutung, ſich durchaus fremd und unzugänglich erwies. — Wenn ein perſönlicher Wille und Beſchluß als höchſte, ſchaffend-erhaltende Urſache aller Dinge erkannt iſt, wenn daher das creatürliche Ich nach keinerlei Bedeutung und in keinem Momente eigener Erhebung mit dem göttlichen Selbſtbewußtſein zuſammenfällt, ſondern die Perſon Gottes ebenſo über, wie gegenüber ſteht der ihrerſeits ſchlechthin emancipirten menſchlichen Perſönlichkeit; wenn zugleich dadurch der große Gedanke der Teleologie, einer lenkenden Gottesvorſicht, zum erſten Male ſeinen völlig enthüllten ſpekulativen Ausdruck und vollſtändige Begreiflichkeit findet; — welche Frage liegt im Zuſammenhange dieſer Denkweiſe näher, als die nach den beſondern Zeichen und Bewährungen jenes über der Welt wachenden Gottesgeiſtes, welcher den Einen, ſich ſelbſt getreuen Willen ordnend und wiederherſtellend der geiſtig creatürlichen Selbſtthat und Selbſtentwicklung unabläſſig einfügt, und als das eigentlich göttliche Element, das ewige und immer neue Wunder, durch die Menſchengeſchichte ſich hindurchzieht? Der Menſch iſt dadurch in ſeinem unveräußerlichen Rechte

beſtätigt und wiederhergeſtellt, das er immerdar aus tiefem Bedürfniſſe, wiewohl mit ungerechtfertigter Zuverſicht, in Anſpruch nahm, wenn es ihm auch die Lehren eines planen Deismus und eine abſtrakte Spekulation um die Wette als Aberglauben auszureden bereit waren; — in dem Rechte, nach concreten göttlichen Thaten und Willenserweiſungen, kurz nach dem „Finger Gottes" in der Geſchichte der Welt, wie in der eigenen Lebensführung zu fragen, und ſich nicht genügen zu laſſen mit jenen gewöhnlichen Verweiſungen auf eine hinlänglich documentirte Gegenwart Gottes in den allgemeinen Naturgeſetzen, oder in der unwiderſtehlichen Nothwendigkeit einer Vervollkommnung, welche der Bildungsgang des Menſchengeſchlechts an den Tag legt; die uns jedoch weder ſo unwiderſtehlich, noch ſo rein erſcheint von poſitiv trübenden, widergöttlichen Elementen, als eine ſo oberflächlich überblickende Auffaſſung es uns einreden möchte. Und wenn von der evangeliſchen Verheißung, daß der rechte Glaube die Himmel bewegen könne, von dem Vertrauen auf unmittelbare Gebetserhörung unſerer religiös entkräfteten wie entkräftenden Spekulation kaum noch dunkle, mythiſche Kunde geblieben iſt, weil ihr die Macht des Begriffes dafür ausgegangen; ſo iſt mit der Rückkehr und dem Geltendmachen des letztern auch jene wieder in ihre Kraft eingeſetzt. Jedes religiöſe Bewußtſein, wenn es nicht bloß im ſubjektiven Gefühle bleiben ſoll, ſondern zum objektiven Glauben, der allein Religion zu heißen verdient, gekräftigt iſt, muß auf einer nicht bloß in ihm, ſondern außer ihm gegenwärtigen Gottheit und einem ganz perſönlichen Verhältniſſe zu der, ſelbſt perſönlichen, hörend-erhörenden Macht, als ſeiner Grundbedingung beſtehen. Solcher Glaube iſt jedoch nicht etwa nur der chriſtliche oder alttestamentliche, ſondern der des geſammten Alterthums wie aller Volksreligionen; und Odyſſeus war nicht deßhalb in heidniſchen Aberglauben verſunken, weil er das Göttliche ſich als ein concret Perſönliches, in der Athene etwa, „verſinnlichte" oder erphantaſirte; (unſeres Erachtens die ſeichteſte Weiſe, den innern Beſtand ſelbſt der heidniſchen Religionen zu faſſen:) —

vielmehr ſteht er durch ſeinen rechten und berechtigten Glauben an ein perſönlich Göttliches über Jedem, der ſolchen, ſei es aus Ueber= oder aus Unbildung, nicht beſitzt: — ſondern weil ihm die Offenbarung (der „Name") des rechten Gottes noch nicht verkündigt, die höchſte Einſicht nicht aufgegangen war, wie das Eine, unendliche Weſen zugleich das beſonderſte, eigenſte, ihm nächſte ſei. — Dieſe Grundvorausſetzung nun muß alle Philoſophie in ihrer Integrität und Schärfe beſtehen laſſen, wenn man ihr einräumen will, daß ſie des religiöſen Bewußtſeins durch ihr Prinzip fähig geworden, daß ſie es verſtehe und ihrerſeits ſpekulativ zu befriedigen vermöge; und ſcharf davon abſcheiden müſſen wir die neuerdings vielfach verſuchte, jenes Bewußtſein aber verfälſchende Deutungsweiſe: daß in der bezeichneten Geſtalt des Glaubens die Menſchheit ihr eigenes Einsſein mit dem göttlichen Geiſte lediglich in unmittelbarer Vorſtellungsweiſe außer ſich objektivirt, und was ſie ihrer geiſtigen Subſtanz nach vielmehr an ſich ſelbſt iſt, in äußerlich perſönlicher Hypoſtaſe vor ſich hingeſtellt habe. — So iſt die rechte und tiefe philoſophiſche Auffaſſung der Religion — wir wiederhohlen es, — auf das Innigſte verflochten mit der Kardinalfrage der gegenwärtigen Philoſophie, inwiefern es einem Syſteme gelungen ſei, jeder Geſtalt des Pantheismus ſich zu entziehen oder ihn völlig in ſich zu überwinden. Beides ſteht und fällt mit einander.

Blicken wir nun um uns, welche unter den bis jetzt herrſchenden wiſſenſchaftlichen Behandlungsweiſen der Religion die an ſich ſelbſt konſequenten und damit wiſſenſchaftlich berechtigten ſind; ſo treten aus der Fülle vereinzelter Anſichten und aus dem Wechſel der Tagesmeinungen vornehmlich zwei Hauptgeſichtspunkte entſchieden hervor, in deren jedem eine Reihe verwandter Beſtrebungen ihren eigentlichen Halt findet, und zur Klarheit und höchſten Konſequenz vereinigt wird. Wir können ſie vorerſt, ohne durch ſolche Bezeichnung ihre charakteriſtiſche Bedeutung erſchöpfen zu wollen, jene den pſychologiſch menſchlichen Geſichtspunkt, dieſe den objektiv götlli=

chen nennen, zugleich damit hindeutend auf ihren Gegenſatz und ihre wechſelſeitige Ausſchließung, welche ſchon darum das Bedürfniß einer tiefer liegenden Vermittlung in einem Dritten übrig laſſen. Sogleich tritt nämlich hervor, wie beide Gegenſätze ſich in die Momente des vollen und wahren religiöſen Bewußtſeins dergeſtalt einſeitig theilen, daß jeder dem andern gegenüber mit eigenthümlicher Berechtigung ſich behauptet, aber auch mit dem Unvermögen auftritt, das entgegenſtehende, gerade durch ihn in ganzer Stärke erwachende Bedürfniß zu befriedigen, oder den Gegner aus dem Wege zu räumen, während ſich zeigen wird, daß beide in der angedeuteten dritten Anſicht gleicher Weiſe umfaßt, über ſich verſtändigt und befriedigt werden.

Die Eine in vielfachen Geſtalten verbreitete Grundanſicht nimmt ihren Ausgangspunkt von dem das Unendliche, Göttliche urſprünglich in ſich fühlenden Subjekte, von der Grundthatſache einer im menſchlichen Bewußtſein liegenden unabweislichen Beziehung darauf. — Wir reden hier nicht von den mannigfachen für Philoſophie oder Theologie gehaltenen Formen und Entwicklungen eines religiöſen Sichfühlens, falls man dabei, bei dieſem bloß ſubjektiven Kundgeben und Darlegen ſeiner ſelbſt, ſtehen bleibt. Wir haben uns wiſſenſchaftlich, wie im Gebiete praktiſcher Erbaulichkeit, genugſam ergangen im Genuſſe eigenerzeugter trefflicher Empfindungen und frommer Erregung, und es iſt nur an die eigentlich nie ausſterbende Generation Jacobiſcher Gefühlsmyſtik zu erinnern, um zu bezeichnen, was wir meinen. Dennoch mußte man endlich gewahr werden, daß ahnende Sehnſucht nach Gott noch nicht Sättigung ſei, vielmehr das bitterſte Gefühl des Gottesmangels. Es iſt ein altteſtamentliches Rufen nach Gott, dem uns Verborgenen; aber ein göttlich Perſönliches muß uns Antwort geben, denn bloß ſehnend bleiben wir nicht weniger allein mit uns. Und ſo dürfen wir nicht fragen, wenn die Wiſſenſchaft ſelbſt die Gemüther nicht hinauszubringen vermochte über die wechſelnden Meteore eines ſubjektiven Selbſtfühlens, woher es

komme in einer ſo bodenlos zerrütteten und im Innerſten aufgeſtörten Zeit, daß das tiefe Bedürfniß nach etwas objektiv Erfüllendem und Standhaltendem immer gewaltſamer hervorbricht, daß ſo Viele nicht der unedelſten Geiſter, mit Verläugnung oder ſelbſt mit völligem Abſchwören der Wiſſenſchaft, ſich in die engen Schranken des poſitivſten Glaubens zurückſtürzen, welcher ſo ungeſchickt und mit ſo ungeweihten Händen ergriffen eben auch wieder ihnen zu entfliehen droht; ſo daß wir in beiden ſich bedingenden und wechſelsweis hervorrufenden Extremen nur gleicher Weiſe ein Zeugniß finden für das Lückenhafte und Troſtloſe unſerer bisherigen ſpekulativen Religionsbildung.

Dagegen hoffen wir die Beiſtimmung der Meiſten unſerer einſichtigen Leſer, wenn wir die eigentlich gediegene und wiſſenſchaftliche Darſtellung dieſes Princips der Subjektivität in der Glaubenslehre jenes bewunderten Mannes erblicken, der, vielgewandt in allerlei Denkweiſe und Meinung, dennoch mit tiefem Sinne und weiſem Takt ſich vor Allem zurückhielt, deſſen Konſequenz die tiefere Wahrheit verletzen konnte. Er gerade, welchem man vorwirft im Subjektivismus verhaftet geblieben zu ſein, er war es, der in jenem denkwürdigen Werke die ſubjektive Verſchränkung eines frommen Gefühls dergeſtalt über ſich hinaustrieb, daß es mit einem neuen Organe und innigſter Empfänglichkeit zum Aufnehmen des Poſitiven ſich hinwenden mußte, welches ſelbſt dadurch in erfriſchter Geſtalt, wie nach neuen unerwarteten Seiten ſich ihm aufſchloß: und dieſer Wendepunkt iſt es, der das Hauptwerk des großen Mannes auch zu einem der bedeutendſten macht für die gegenwärtige Bildung. Wenn man es ihm nämlich als Schwäche oder Inkonſequenz auslegte, daß er die Perſönlichkeit des Stifters des Chriſtenthums, je weiter er in ſeiner theologiſchen Entwicklung kam, deſto ſtärker hervorhob, und, wie ihm näher Stehende bezeugen, in eigener Perſönlichkeit und Leben als heilig göttliche Thatſache, als ſichtbares Unterpfand der erworbenen Erlöſung, mit noch größerer Inbrunſt ſie umfaßte, als es die abgemeſſene Darſtellung jenes Werkes erwarten läßt: ſo iſt auch

von jener Seite dieſen Umſchwung hervorgerufen zu haben, gerade das weſentliche Verdienſt deſſelben. Das ſich völlig durchdringende und in ſich ausmeſſende fromme Gefühl wird unabweislich getrieben, ſo gewiß der Glaube zugleich Zuverſicht, Vertrauen an das Geglaubte in ſich ſchließt, ein Göttliches außer ſich, und zwar in ganz concreter Geſtalt zu ſuchen, indem nur in einem ſolchen jenes Gefühl ſeinen Urſprung haben, nur ein ſolches ihm Genüge thun kann. Ein abſtrakt Unendliches, ein göttlich Allgemeines vermag ich weder zu lieben, noch kann es ſelbſt meinem Gefühle Intereſſe, Anhalt, Befriedigung gewähren; und ſo ſetzt ſchon die Thatſache jenes frommen Gefühls ein perſönlich Göttliches voraus; ja dies allein iſt die eigentliche Wahrheit, der ſtets angeſtrebte wie erreichte Gegenſtand deſſelben. Schleiermacher hat für das religiöſe Bewußtſein dieſelbe entſcheidende Kriſis eingeleitet, welche ſpekulativ in der dialektiſchen Selbſtüberwindung des negativen Idealismus durch die abſolut ſich vollendende Reflexion ausgeſprochen iſt. Zugleich iſt darin einerſeits, gegenüber der ſtarren Buchſtabenorthodoxie, der Quell eines lebendigen Glaubens wiedereröffnet, der aus der Gegenwart eines ſtets ſich innerlich erneuenden göttlichen Zeugniſſes ſchöpft; andererſeits iſt daran ein wiſſenſchaftliches Prinzip und ein Mittelpunkt gegeben, um die poſitiven Lehren neu und als wahrhaft lebenbringende ſich anzueignen: ein ebenſo entſcheidender Gewinn für Umgeſtaltung der gegenwärtigen Theologie, wie zur Wiedererneuerung und Erfriſchung des religiöſen Lebens unter uns.

In welchen weſentlichen Rückſichten jedoch dieſer Standpunkt nach unſerer Ueberzeugung das ſpekulative Bedürfniß der Religionswiſſenſchaft unbefriedigt laſſe, ſei uns um ſo mehr hier darzulegen erlaubt, als ſich zugleich das Charakteriſtiſche des eigenen Standpunktes daraus am Beſten ergeben wird.

Indem Schleiermacher zunächſt jenes urſprüngliche Gottesbewußtſein als Abhängigkeitsgefühl bezeichnet, hat er unſtreitig in ſolchem Geſammtausdruck ſehr geſchickt die äußerſten Extreme dieſes Bewußtſeins nach ihrer urſprünglichen Grundlage,

wie nach ihrer Gemeinſamkeit zuſammengefaßt, — von der niedern Rohheit der Götterfurcht und abergläubiſchen Scheu, die in jeder unbekannten Naturkraft die drohende göttliche Uebermacht erblickt, — dem Bewußtſein der höchſten Entzweiung und Entfremdung von dem Göttlichen; — bis zur Höhe einer bewußten, aus freier Neigung hervorgehenden, als Demuth und Liebe ſich fühlenden Unterwerfung, welche, in ihrer Vereinigung und Verſöhnung mit Gott, doch den Moment des ſich als untergeordnet Wiſſens nicht verliert, und nirgends überſchreitet zur entſtellenden Auffaſſung jenes frommen Verſöhntſeins als eines ſich Eins mit Gott, ſich als göttlich Wiſſens, welches, wie es auch gefaßt oder modificirt werde, ſchwerlich ganz von verwirrenden pantheiſtiſchen Gedankenelementen ſich wird reinigen laſſen. So hat Schleiermacher das religiöſe Bewußtſein treu, rein, unentſtellt in ſeiner Urſprünglichkeit charakteriſirt, zugleich genau es abſcheidend von allen dazu gemiſchten philoſophiſchen Auslegungen; und dies ungeirrte Feſthalten an der Urthatſache, dieſe indirekte Proteſtation gegen eine weitverbreitete ſpekulative Zeitanſicht ſcheint uns eine der weſentlichſten und erfreulichſten Seiten ſeiner wiſſenſchaftlichen Leiſtung; aber damit möchte zugleich auch der Umfang ſeines Standpunktes bezeichnet ſein. Er hat das richtige Fundament gegeben zu einer pſychologiſchen Entwicklung des religiöſen Gefühls nach der ganzen Reihe ſeiner aus einander ſich entfaltenden Erſcheinungen, und damit die gegenwärtige Pſychologie zu ihren vielen noch rückſtändigen Problemen auch an dieſen Moment ihrer Geſammtaufgabe erinnert, den Cyklus der zum geiſtigen Leben ſich entfaltenden Menſchenſeele darzuſtellen. Es bleibt indeß immer nur Phänomenologie des religiöſen Bewußtſeins, Erkenntniß des Seelenweſens in ſeiner ſelbſtbewußten Erſcheinung, nicht Darſtellung des göttlichen Weſens in ſeiner poſitiven Natur und Offenbarung; wo es nicht Noth thut, die weiteren Folgen dieſer Selbſtbegränzung darzuthun. Freilich wird ihm dieſe Erinnerung nicht durch uns zuerſt gemacht; vielmehr iſt es der hauptſächlichſte oder, eigentlicher geſprochen, der ein-

zig treffende Vorwurf, welcher von der entgegengeſetzten pantheiſtiſchen Anſicht aus gegen ihn gerichtet worden: aber man laſſe ſich nicht entgehen, aus wie verſchiedenem Geſichtspunkte dort und hier, und zu welch entgegengeſetzten Reſultaten dieſer Einwand erhoben wird.

Der Menſch weiß ſich hier in urſprünglicher Abhängigkeit von einer in ihrem objektiven Weſen ihm unbekannt bleibenden Macht: er fühlt das Göttliche in ſich, und darf dieſe Erregung mit vollem Rechte auf einen außer ihm liegenden, ihr angemeſſenen Grund derſelben beziehen: aber dieſer Glaube, wie tief er auch in ſich ſelbſt ſich durchbilde, wie ſehr er ſich reinige und verkläre, giebt für das Geglaubte nur einen anthropologiſchen Maaßſtab. Ich weiß nur, wie das Göttliche mein Gefühl erregt, nicht was Gott an ſich ſelbſt iſt; denn immer muß das Bewußtſein ſich ſagen, was auch Schleiermacher im Verlaufe ſeiner Glaubenslehre wiederhohlentlich einſchärft und durchführt: daß, indem wir auf jene allgemeine Urſache unſeres Abhängigkeitsgefühles eine Reihe von einzelnen, aus dieſem Verhältniſſe hervorgehenden Beſtimmungen übertragen, dieſe Prädikate durchaus nur jener Relation angehören, während Gott, das rein Relationsloſe, (nach dem alten, abſtrakten Begriffe des Identitätsſyſtemes, der auch hier überall durchblickt) von der Mannigfaltigkeit jener Beſtimmungen unangetaſtet bleibt, und an ſich ſelbſt nicht in ihnen begriffen werden kann. Das Endliche vermag deßhalb das Unendliche nicht zu erkennen; beide verhalten ſich wie ein ſchlechthin Incommenſurables zu einander; und wie reich auch das fromme Fühlen ſich ausſtatte, ſo bleibt doch eine objektive Kunde vom Gefühlten ewig unmöglich. Schleiermacher hält das ſpekulative Element von ſeiner Glaubenslehre nur äußerlich ab; er hätte weiter gehen und es als völlig unſtatthaft und in ſeinen Forderungen widerſprechend überhaupt zurückweiſen können.

Hiermit ſind wir zugleich jedoch in den Mittelpunkt der philoſophiſchen Controverſe durch Kant und ſeit Kant zurückverſetzt: aber wir dürfen als den eigentlichen Geſammtge-

winn der nachkantiſchen Spekulation, welche Schleiermacher, wenn auch nicht entſchieden in ſich aufgenommen, ſo doch keinesweges theilnahmlos von ſich gewieſen hat, das große und auch für die Religionsphiloſophie entſcheidende Reſultat ausſprechen, wodurch zunächſt freilich die Kantiſche Negation und die Schleiermacherſche Epoche indirekte Beſtätigung zu erhalten ſchiene: daß das objektiv Ewige nur durch ein Ewiges in uns, Gott nur durch Göttliches erkannt werden könne. Iſt alſo nichts Ewiges in unſerm Geiſte, iſt unſer Bewußtſein durch und durch endlicher Natur; ſo bleibt auch ein Wiſſen vom Göttlichen ſchlechthin unmöglich; aber ſelbſt ein vermeintes Fühlen deſſelben wäre ein durchaus vieldeutiges, keiner ſichern Auslegung fähiges Ding.

Nicht minder jedoch iſt bei dieſer Frage nur an den längſt entſchiedenen Gewinn der durch Schelling begonnenen, durch Hegel in dieſem Theile vollendeten Umgeſtaltung der Philoſophie zu erinnern: jenes ſelbſt ewige und abſolute Element in unſerm Bewußtſein, was Schelling in der intellektuellen Anſchauung und abſoluten Erkenntnißart der Dinge, Hegel im ſpekulativen Denken nachwies, und als den ſpecifiſchen Erkenntnißinhalt der Logik vindicirte, iſt die Welt der Kategorieen, das in ſich geſchloſſene Syſtem der allgemeingültigen Grundformen alles Seienden und zu Erkennenden, deſſen Einſicht nicht aus irgend einer ſubjektiven Beſchaffenheit unſeres Bewußtſeins ſtammt, vielmehr umgekehrt, auch in ihrer äußerlichen Anerkenntniß und im urſprünglichen Gepräge der ihr verliehenen Evidenz, jede Subjektivität ſchlechthin durchbricht und aufhebt: es iſt ſelbſt das unabweisbar Urſprüngliche und Abſolute in unſerm Bewußtſein, das auch in die niederſten Anſchauungen, wie in das ſchwankendſte Meinen als das unwillkührlich Anzuerkennende und unaustilgbar Feſte hinabreicht. Dieſes Ergebniſſes haben wir auch bei gegenwärtiger Frage nur eingedenk zu ſein, aber es zugleich doch in ſeiner weſentlichen Begränzung zu fixiren, um über den bisherigen Zwieſpalt der behaupteten Unerkennbarkeit Gottes einerſeits, wie anderntheils einer ſpekulativ zu

gewinnenden völligen Selbſtdurchſichtigkeit des göttlichen Weſens im Begriffe zur vollſtändigen Klarheit und berichtigenden Einſicht zu kommen, ein Gegenſatz, über welchen ſogleich noch einmal zu ſprechen ſein wird. Das Syſtem jener abſoluten Formen (Begriffe) des Wirklichen ſchließt ſich ſelbſt dialektiſch zuſammen in der höchſten Form des Wirklichen, in der Idee des Geiſtes, als Perſönlichkeit; d. h. erſt in dieſer erhalten jene, die Begriffe der Unendlichkeit, des Weſens, des Urgrundes, des abſoluten Zweckes u. ſ. w. eigene Widerſpruchloſigkeit und Begreiflichkeit; die Idee des höchſten Wirklichen vermittelt ſich ebenſo aus jenen, wie ſie ſelbſt umgekehrt und weil ſie ihre Wahrheit, ihr ſubſtantieller Grund iſt; und ſo wäre in letzterer zwar der völlig adäquate Formbegriff Gottes, der Begriff Gottes in ſeiner Anſich-Wirklichkeit denkend erſchöpft, nicht jedoch darin erkannt, was er iſt nach der poſitiven Innerlichkeit und der expliciten Unendlichkeit dieſes Anſich.

Dies führt uns auf die Berechtigung der entgegengeſetzten Anſicht, welche auch in Betreff der religionsphiloſophiſchen Konſequenzen mit Entſchiedenheit auf ihr Ziel losſchreitet, und ihr Ergebniß kühn und unumwunden ausſpricht. Natürlich ſehen wir dabei von den mildernden Limitationen oder aufrichtiger, von den entmannenden Verweichlichungen ab, welche die Lehre neuerdings durch manche Schüler erfahren, die ihr unter der Hand die kühne Kraft und klar überzeugende Schärfe in die weichern Umriſſe einer myſtiſchen Dämmerung zu verſchatten ſuchten, ohne dem Syſteme ſelbſt dadurch aufzuhelfen, noch eine allgemein wiſſenſchaftliche Förderniß zu gewinnen. — In allen Darſtellungen, welche Hegel von dieſem Gebiete des abſoluten Geiſtes gegeben, von der Phänomenologie an, wie in ſeiner Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften, in der Religionsphiloſophie ſelbſt, wie zuletzt noch in den Vorleſungen über die Geſchichte der Philoſophie (B. III. S. 100. ff. 116. u. ſ. w.) — läßt er die Religion in die Philoſophie, wie die Kirche im Staate ſich aufheben, d. h. jene gewinnt erſt durch die

ſpekulative Erkenntniß den vollendeten Ausdruck ihrer Wahrheit; der beiden gemeinſame Gehalt wird allein hier begriffen, zum Verſtande ſeiner ſelbſt gebracht; ebenſo, wie die Kirche erſt als Glied (Moment) des Staates in ihre volle, haltbare Totalität aufgenommen wird. Dies mit den bekannten, oftmals dargelegten weitern Konſequenzen dieſer Lehre nach beiderlei Seiten hin.

Hiermit wird zunächſt der Religion und Offenbarung jeder ſpecifiſche Gehalt ausdrücklich abgeſprochen: der abſolute Geiſt geht durch ſich ſelbſt in die Vermittlung mit dem concreten ein; dies iſt der Begriff ſeines Sichoffenbarens: daher die freie, der Zufälligkeit und Unmittelbarkeit entnommene Einheit des Göttlich-Menſchlichen in Form der Spekulation auch des ganzen Inhaltes mächtig ſein muß, welchen die niedere, in religiöſer Vorſtellung verſenkte Geſtalt deſſelben nur zu beſitzen vermag. Denn nicht dies Subſtantielle iſt ein anderes in der Religionsoffenbarung und in der Philoſophie, ſondern lediglich ihre Form, das Bewußtſein davon hat ſich geſteigert. Somit ſind wir nicht nur auf den ſchon oben charakteriſirten dialektiſch-pantheiſtiſchen Begriff der Offenbarung zurückgeſunken, ſondern zugleich müſſen wir darin das rückhaltloſe Aufgeben der göttlichen Subſtanz und Innerlichkeit in jenem Offenbarwerden, die völlige Durchſichtigkeit Gottes für die Philoſophie als charakteriſtiſche Konſequenz erwieſen finden. Das Abſolute in ſeiner höchſten Concretion und Spitze, als „dieſer und der ſubjektive Menſch" (a. a. O. S. 115.), iſt das völlig gelöſte göttliche Geheimniß; der concrete Gott, der ſich Eins mit ihm wiſſende Menſch, durchdringt völlig und bis auf den tiefſten Grund die allgemeine Seite ſeines Weſens, denn er iſt lediglich deſſen Offenbarung; — worin nur der Gipfel jener bekannten, durch das ganze Syſtem ſich hindurchziehenden Vermiſchung oder Identificirung des Begriffes mit der den Begriff erfüllenden Realität ausgeſprochen iſt, hier des höchſten Begriffes (Idee) mit dem poſitiven, ſolchem Begriffe und ſolcher Begreiflichkeit vielmehr ſich ſchlechterdings entziehenden Gehalte deſſelben.

Es läßt ſich nun nicht verkennen, daß, auch abgeſehen von dieſem, ſeiner ſpekulativen Seite anheimfallenden und vorlängſt zur Sprache gebrachten Grundirrthume des Syſtemes, die daraus hervorgehende Auffaſſung des religiöſen Bewußtſeins eben ſo *iſolirt* und einſeitig nur den Moment der Einheit mit Gott hervorziehen müſſe, wie ſich die vorhin charakteriſirte Grundanſicht in der überwiegenden Hervorhebung des Geſondert- und Abhängigſeins von demſelben fixirte; nur jedoch mit dem Unterſchiede, daß dort der ſubſtantielle Charakter jenes Bewußtſeins, auch bloß als gegebener Thatſache, weit tiefer alterirt iſt, als hier. Denn nicht genug, daß der ſpecifiſche Gehalt der Religion in der Philoſophie völlig aufgehen ſoll, — ein Verhältniß, über welches die Hegelſche Lehre eigentlich nur mit der ganzen rationaliſtiſch-philoſophiſchen Denkweiſe der Zeit einverſtanden iſt, und es lediglich kühner ausgeſprochen, wie konſequenter begründet hat; — ſondern, was weniger bisher zum Bewußtſein gekommen zu ſein ſcheint, ihr ganzer Erkenntnißſtandpunkt bleibt durchaus unzulänglich, um das Charakteriſtiſche jener Thatſache in ſeiner eigentlichen Tiefe zu faſſen, und zur erſchöpfenden Anerkenntniß zu bringen: es wird nicht ausdrücklich verläugnet in jener Auffaſſung oder ins Entgegengeſetzte gewandelt, aber es erſcheint abgeſtumpft und aus ſeiner eigenſten Bedeutung in ein abſtrakt ſpekulatives Theorem verflacht. Jedes fromme Gefühl hängt in ſeinem Grundtrieb und ſeiner Entſtehung unabtrennlich zuſammen mit dem Bewußtſein eines urſprünglichen Nichtgenugſamſeins gegen Gott, einer Schuld, die durch Sühnung (Buße) getilgt, und dadurch das Göttliche dem Menſchen verſöhnt werden ſoll; daher das Opfer (als Selbſtopferung, oder als ſtellvertretendes Opfer) der durch alle Religionen hindurchgehende typiſche Begriff und die geforderte Bedingung dieſer angeſtrebten Verſöhnung iſt, deren höchſte und zugleich wahrhaftige Geſtalt, die Selbſtopferung der Eigenheit im Wollen und Streben von Seite des Menſchen, wie von Gott her die nun eintretende und bewußt ihn erfüllende Begnadigung iſt. Dieſe Begriffe jedoch, welche auf der Grundauer-

kennung und den Erlebniſſen frei in einander wirkender göttlich-menſchlicher Wirkſamkeiten beruhen, iſt das Syſtem genöthigt, weil es nichts Anderes kennt, oder vielmehr das Höchſte des Daſeins darin allein erblickt, in den logiſchen Prozeß eines im concreten zu ſich ſelbſt kommenden, ſich als Eins damit wiſſenden abſoluten Geiſtes zu verwandeln, — eine jenes heilige Verhältniß tief verwirrende und entſtellende Begriffskonſequenz, deren einzelne Mißgriffe und Härten darzulegen nicht mehr noth thut, da dies bereits von mehr als Einer Seite geſchehen.

Daß wir hiernach Eins mit Gott ſind, ſofern wir uns Eins mit ihm wiſſen, oder, was nach dieſer Lehre daſſelbe, indem er ſich in uns weiß, — worin zugleich der ſpekulative Begriff der göttlichen Erlöſung und des erreichten Verſöhntſeins mit Gott beſtehen ſoll: — dieſe Auskunft ſchiene nämlich in der That der Menſchheit wie durch einen einzigen dialektiſchen Federſtrich eine theoretiſche Apotheoſe ganz neuer Art zu bereiten, wenn nicht darauf erwiedert werden müßte, daß allerdings auch von dieſem Syſteme eine Seite der Arbeit, des Kampfes und der Entwicklung durch die Geſchichte hindurch geltend gemacht werde; aber es iſt nicht ſowohl die menſchliche Seite der Willensheiligung, des Kampfes mit der ſubſtantiellen Selbſtigkeit in uns, welche man dabei hervorzuheben würdigte, als vielmehr die allgemeine Arbeit des Weltgeiſtes, aus den Formen ſeiner Unmittelbarkeit das Reich ſelbſtbewußter, vernünftiger Wirklichkeit erſtehen zu laſſen, den Staat und alle Geſtalten geiſtigen Daſeins begriffsgemäß einzurichten, ebenſo, welche Aufgabe der ſpekulativen Wiſſenſchaft zufällt, die reale Objektivität in ihrem ideellen Zuſammenhange zu durchdringen, und den abſoluten Begriff darin aufzuweiſen; und in einer klaſſiſchen Stelle dafür (a. a. O. S. 116.) wird mit nicht undeutlicher Ironie jene bisher für chriſtlich gehaltene Idee der Wiedergeburt niedergeſchlagen, um die bezeichneten theoretiſch-praktiſchen Intereſſen als die wahrhaften und eigentlich berechtigten Selbſtgeſtaltungen der Geiſtigkeit darüber zu befeſtigen.

Nicht weniger unbequem und zweideutig iſt die Stellung, in

welche ſich dieſe Anſicht, vergleichungsweiſe mit der vorhin charakteriſirten, dem poſitiv Hiſtoriſchen des Chriſtenthums gegenüber befindet. Sie kann ſich weder gl ' 'gültig dazu verhalten, es außer ſich und undurchdrungen laſſen, wie es der bloß im religiöſen Selbſtgefühl beharrenden und daraus ihre Data ſchöpfenden Betrachtung verſtattet iſt, noch auch mit der lautern Aufrichtigkeit eines Belehrtſeinwollens, mit reiner Empfänglichkeit der objektiven Offenbarung ſich hingeben, wie jene allerdings es vermag, ja wie ſie geſteigert und vollendet ſogar ſich zu ſolchem Anerkenntniß gezwungen ſieht. Jene in der Spekulation errungene ſelbſtdurchſichtige Vollendung Gottes hat jeden eigenthümlichen Inhalt der Offenbarungsurkunden ſpekulativ ſchon anticipirt; es kann ihr daher nur noch hiſtoriſchen, keinesweges aber objektiven Werth haben, an jenen Inhalt anzuknüpfen.

Daraus ergiebt ſich die Möglichkeit einer doppelten Behandlung jenes Poſitiven, deren Eine von Hegel ſelbſt in ſeiner Religionsphiloſophie mit ſolcher Kraft und ſo eigenthümlichem Tiefſinne durchgeführt worden, daß dem Princip nach von dieſer Seite her den Nachfolgern kaum noch Weſentliches hinzuzufügen bleibt. Die andere, ſubjektiv mythiſche Auslegung des Hiſtoriſchen haben wir vor Kurzem von dieſem Syſteme aus in einem theologiſchen Werke ſich vollenden ſehen, das inſofern allerdings epochemachend zu nennen iſt, als darin eine langgehegte, in ſtärkern oder ſchwächern Anſätzen durch die ganze Dogmengeſchichte ſich hindurchziehende Richtung rationaliſtiſcher Denkweiſe und Auffaſſung des Poſitiven in ihrem nothwendigen Höhenpunkte und nach ihren letzten Reſultaten ſich bloß gelegt findet.

In erſterer Beziehung mußte der Verſuch gemacht werden, jenen poſitiven Gehalt, auch nach den Hauptzügen der heiligen Geſchichte, dergeſtalt in einen ſpekulativen zu verwandeln, daß in ihm die Momente des abſoluten Begriffes nachgewieſen werden könnten. Es iſt, was in der heiligen Geſchichte als mit Chriſto vorgehend berichtet wird, der in Gott ſelbſt fallende no')wendige Weltproceß ſeiner ſubjekt-objektiven Selbſtentwicklung: er iſt ſelbſt der leidende, ſterbende, den Tod in ſich

überwindende oder auferſtehende Gott; es iſt das weltgeſchichtlich entſcheidende Schickſal dieſer weiteſten Entäußerung Gottes, im entfernteſten Extreme, in der härteſten Negation ſeiner ſelbſt ſich zu behaupten, und aus dem höchſten Selbſtwiderſpruche ſich herzuſtellen, welches in Chriſti Tod und ſeiner Auferſtehung vollbracht iſt; ſo daß, ſolchen Gedankenzuſammenhang einmal zugegeben, der Urheber dieſer Weltanſicht aufrichtigſt glauben durfte, auch dem Hiſtoriſchen ſein Recht gethan zu haben, und mit ganzer Gemüthsinnigkeit ſich daran zu weiden im Stande war. Dennoch — auch abgeſehen von dem Grundſchiefen und Schwankenden eines dialektiſchen Verſuches ſolcher Art, dem concret Thatſächlichen einer einmal vorgefallenen Zeitbegebenheit den Charakter einer abſolut gemeingültigen, alle Zeit und jegliche Fakticität ſchlechthin erfüllenden und umfaſſenden Nothwendigkeit im göttlichen Begriffe aufzudrücken; abgeſehen ferner davon, daß ſich bei ſolcher dialektiſchen Behandlung eines gegebenen hiſtoriſchen Stoffes durchaus keine Gränze ſehen läßt, wie weit darin die Nothwendigkeit des Begriffes reiche, und wo das Gebiet des bedeutungslos Zufälligen beginne; ſo daß auch hier Willkühr und Gewaltſamkeit jeder Art einbrechen würde, wenn man den Verſuch machte, ſich aus jenem Princip über alles Thatſächliche verſtändigen zu wollen: — ſo bleibt auch noch die tiefſte Incongruenz unaufgelöſt, daß, was dort nur als der freie Entſchluß des göttlich-perſönlichen Weltregierers begriffen werden kann, einer ebenſo freien creatürlichen Perſönlichkeit gegenüber, hier unablässig durch ſtillſchweigende Vermiſchung ſchlechterdings unvereinbarer Begriffsgebiete, in die Nothwendigkeit des dialektiſchen Begriffes zurückgenommen wird: die Entfremdung des creatürlichen Geiſtes von ſeinem Urheber, wie die wiedergewonnene Verſöhnung mit ihm in Chriſto, ſind lediglich die Momente dieſes von ſich abfallenden und mit ſich ſelbſt zur Einheit zurückkehrenden, — bis zum höchſten Extrem ſich verendlichenden, aber darin doch bei ſich bleibenden göttlichen Proceſſes ſelbſt. Dieſe durch die geſammte Lehre hindurchgreifende falſche Grundauffaſſung einer großen und ent-

ſcheidenden Wahrheit, welche für den tiefer Dringenden dem Syſteme den Charakter abſtoßender Härte, ja des verhängnißvollſten Irrſals aufdrücken mußte, konnte gleichwohl für das ſchwächere Auge auch des Unbefangenen, welches von der Größe und Vollendung des Syſtemes im Uebrigen ergriffen iſt, gerade um der eigenen Tiefe jener ſpekulativ zuerſt wieder erfaßten Grundwahrheit willen, in den Hintergrund treten. Aber die Tiefe dieſer Auffaſſung iſt ſelbſt hier noch ausdrücklich dunkler, undurchdrungener Art, iſt recht eigentlich Myſtik zu nennen, in einem Sinne, welchen wir ſchon einmal als die auch auf das formell Spekulative anwendbare Bedeutung jenes Wortes erkannten, bezeichnend eine große und tiefgreifende Wahrheit, aber in einer ihr noch ungenügenden Begriffsfaſſung und mit dem Mangel weſentlicher innerer Beſtimmungen behaftet, wodurch ſie in ſolcher Form ein Nebelhaftes, Verſchwimmendes, Vieldeutiges behält, was gerade der Phantaſie als Tiefſtes und Unergründlichſtes erſcheint, und bei ſolchen Gegenſtänden, wie der gegenwärtige, von der überwiegenden Empfindung ergriffen und in dieſe verſenkt, ſogar in die Breite pietiſtiſcher Regungen überſchlagen kann, wovon die nicht überraſchenden Beiſpiele bei Individuen von befangener Denkkraft in der weitern Entwicklung Hegelſcher Philoſophie vorliegen. Solcherlei Myſtik, über welche die Chriſtuslehre in allen Punkten ebenſo weit erhaben iſt, weil ſie der nüchternſten, klarſten Einſicht offen ſteht, wie ſich die entfaltete, ihrem Gehalte durch ihre Form genügende Spekulation davon befreit, — ſolche Myſtik geht in den einzelnen Syſtemen gerade da an, wo ſie ſpekulativ unentwickelt ſind, oder wo ein über ihr Princip hinausliegender Inhalt in deſſen Bereich hinabgezogen werden ſoll. So trägt das Spinoſiſche Syſtem am Meiſten das Gepräge der Myſtik; ſo iſt Hegels Religionsphiloſophie ſein geheimnißvollſtes, anregungsreichſtes, räthſelhafteſtes Werk, weil es vom ernſten und ehrwürdigen Geiſteskampfe dieſes Denkers Zeugniß giebt, und ſeine vielfachen Anſätze darlegt, die tiefſten und eigenſten Wahrheiten der Religion, welche ſeinen Geiſt, vielleicht noch von tiefliegenden Jugendeindrücken her,

mit wunderbarer Macht ergriffen hatten, in den Umkreis ſeines ſpekulativen Princips hineinzuziehen, und ſie von hieraus zu bewältigen; wodurch das Werk im Ganzen den Ausdruck der Paradoxie und Härte, im Einzelnen nicht ſelten des Schwankenden und Unbeſtimmten behalten mußte. Und doch welch ein Verdienſt, an jenen tiefſten Gehalt die Philoſophie nur wieder erinnert, ihn der Spekulation gerettet und vindicirt zu haben! Auch in dieſem Betracht, wie in manchem andern, behauptet die Hegelſche Philoſophie den Charakter des Prophetiſchen: ſie anticipirt das neue Reich der ſpekulativen Wahrheit nach allen Seiten und in ſeinem ganzen Umfange, indem ſie es mit dem Begriffe, gleich einem begränzenden Rahmen, umzieht, damit der volle Reichthum und die ganze Tiefe der Wirklichkeit einſt in ihn gelegt, und in alſo geſicherter Form zum Beſitze des erkennenden Geiſtes gebracht werden könne. Aber der Umriß enthält ſelbſt nicht die Fülle der Welt, die er aufnehmen ſoll, und jener Allgemeinbegriff iſt noch nicht des Subſtantiellen der Dinge mächtig, deren Eigenes und Charakteriſtiſches gerade über ihn hinausliegt, zu deſſen Gewinnung die Philoſophie von da aus in ein anderes Gebiet des Erkennens übergeführt werden muß.

Dieſer gedoppelten, äußerlich in mannigfachen Geſtalten zur Geltung gelangten, wie innerlich, um ihrer gründlichen ſpekulativen Vorbildung willen, eigentlich bisher allein berechtigten Grundanſicht vom Weſen der Religion ſtellt ſich, beide berichtigend, eine dritte gegenüber, welche ein neues, ergänzendes Princip in die Verhandlung führt. Dieſe findet in ihren ſpekulativen Prämiſſen und Grundlagen die unausweichliche Nöthigung, in allen Religionen (welche eigentlich dieſen Namen verdienen,) einen ausdrücklichen und beſtimmten Unterſchied feſtzuſetzen zwiſchen einem darin niedergelegten weſentlich göttlichen Gehalte derſelben, und dem menſchlich Subjektiven in ſeiner Aneignung, wie in der Selbſtentwicklung des religiöſen Bewußtſeins daran, um ſo beide Elemente, das göttliche wie das menſchliche, nicht minder in ihrem Gegenſatze, wie in

ihrem unabläßigen in einander Wirken und Scheinen, zu ihrem gleichmäßigen Rechte gelangen zu laſſen. Dies göttliche Element in den Religionen der Völker, wie im Bewußtſein des Einzelnen beſteht jedoch nicht bloß in jener formellen Erregung des ſubjektiven Gemüths oder Gefühls, in dem daraus hervorgehenden nur leeren Ahnen von der Nähe eines Göttlichen überhaupt — wodurch es zu nichts Anderm im Menſchen, denn lediglich zum abſtrakten Bewußtſein Gottes, als eines Unbekannten, gekommen wäre; — ſondern, ſo gewiß ſich der höchſte perſönliche Geiſt dem andern ihm ebenbildlichen und verwandten nicht unbezeugt laſſen kann in jener innigern Form der Mittheilung, welche man ſonſt Eingebung zu nennen gewohnt war, und deren Begriff und ſcharf beſtimmte Begränzung ſeitdem noch nicht philoſophiſch begründet zu haben, einer der empfindlichſten Mängel unſerer bisherigen Pſychologie und Religionsphiloſophie iſt; — es muß einen eigenthümlichen Gehalt nicht menſchlichen Urſprungs in ſich ſchließen, eine tiefe und doch gemeinſame Grundwahrheit, welche mehr oder minder verhüllt, aber in erkennbaren Zügen durch die ganze Geſchichte und durch die Erſcheinung aller Hauptreligionen ſich hindurchzieht, und die ebenſo wenig im Zufalle, wie in der bloß ſubjektiven Phantaſiethätigkeit ihren Urſprung haben kann. Man hat von einer Uroffenbarung geſprochen, und glaubt vielleicht auch hier an ſie erinnert zu werden. Wir können uns jedoch nicht zu einer ſolchen bekennen, falls man, wie bei dieſem Begriffe bisher ausſchließend geſchah, darunter eine abgeſchloſſene, dem Menſchengeſchlecht in der Urzeit ſeines Paradieſes überlieferte Lehre, oder gar ein Urſyſtem von Erkenntniſſen verſteht. Dieſe Vorſtellung ſtreitet ebenſo ſehr mit jeder ſpekulativen Auffaſſung des Menſchengeiſtes nach ſeiner Urſprünglichkeit wie in ſeiner Entwicklung; — denn nur frei angeeignet, und in ſeinem Bewußtſein zugleich anderm Erkennen gegenübertretend, nicht nur in die Unmittelbarkeit ſeiner geiſtigen Subſtanz verſenkt, könnte jener Inhalt zur Lehre, vollends zum Erkenntnißſyſteme werden. Aber der Grund dieſer Einheit und

Harmonie, wovon die vielen gemeinſamen Züge aller alten Religionen unwiderſprechliches Zeugniß geben, fällt nicht auf die Seite des menſchlichen Geiſtes, in welchem jener Inhalt, ſei es dem Keime nach oder in ſeiner Vollendung, völlig fertig gelegen hätte, ſondern in die über ihm ſtehende, in ihn hineinſprechende innere Einheit des göttlichen Offenbarungswortes, das je nach der Reife der Zeit und nach der Tiefe der Aneignung, durch welche die Individualität der Seher, Propheten, Religionsgründer ſelbſt miteingerückt wurde in das göttliche Schauen, immer vollkommener und gegliederter ſich enthüllen konnte, aber ſtets getreu ſich ſelbſt und keinen Zwiſchenſtandpunkt überſpringend; denn die Erziehung und Lehre Gottes an die Menſchheit, ſagt ſelbſt ein tiefſchauender Seher gegenwärtiger Zeit, iſt die allergründlichſte. Erſt die vollkommene Enthüllung jenes Wortes indeß, wie ſie in Chriſtus ſich vollzog, und wie ſie ſeit ihm durch die nunmehr gewonnene tiefere Zugänglichkeit des göttlichen Geiſtes für den creatürlichen, und durch innigere Aneignung und Vertiefung des einen im andern, in der Reihe der Seher und theologiſch-ſpekulativen Forſcher ſich fortſetzte und ſteigerte, welche mit einer äußerlich gewiß merkwürdigen, innerlich aber keineswegs wunderbaren oder unerklärlichen, durch die Jahrhunderte hinüberreichenden pneumatiſchen Harmonie und Uebereinſtimmung, ohne es zu wiſſen, Ein Werk vollbringen helfen: — dies allerdings nun vollendete Syſtem gegenſeitig ſich erklärender und beſtätigender, alle Probleme des Menſchen umfaſſender Lehre, giebt auch rückwärtsgreifend erſt den Schlüſſel für jene alten Mythologieen, und das Kriterium, daran abzuſcheiden, was in ihnen göttlichen Urſprungs jenem durch ſie ſich hindurchziehenden Offenbarungsfaden angehört, und was menſchlich-phantaſtiſches Schmuckwerk iſt, welches faſt überall den urſprünglichen Grundeinſchlag entſtellt hat, ohne ihn doch dem ſcharfſichtenden Geiſte jener Lehre ganz undeutlich machen zu können. Eine Philoſophie des Mythus und der alten Religionen aus dieſem Geſichtspunkte ſcheint daher eine der dringendſten Aufgaben an die gegenwärtige Spekulation,

wodurch ſelbſt manche allzu wenig beachtete Seiten des Chriſtenthums, beſonders manche ſogenannte Häreſieen älterer und neuerer Zeit in ihrem tiefern Sinne Verſtändniß und Begründung erhalten würden. Was nämlich in den alten Zeiten die verſchiedenen Religionen, in einem beſtimmteren Gegenſatze die des Heidenthums und Judenthums waren, dies beſitzt die abſolute Univerſalität des Chriſtenthums, gegenüber einem äußerlich unwandelbaren, zwar ſinn- und wahrheitsvollen, aber halbdänigmatiſchen und überhaupt eroteriſchen Dogma, an der Freiheit ihrer Forſcher und Seher, wie an dem abweichenden ihrer Glaubensbekenntniſſe und Sekten, welche es dennoch insgeſammt in ſeiner reichen und tiefen Grundidee umfaßt hält, und deren es gerade die tiefſten und mächtigſten noch aus ſich hervortreiben wird, indem jene Fülle noch keineswegs erſchöpft oder zum Bewußtſein herausgelebt iſt. Ein neuer Cultus aber, ein neues religiöſes Lebensprincip iſt nicht mehr möglich, ſo wenig wie auch hiſtoriſch ſeit dem Chriſtenthume eine wahrhaft neue Religion entſtanden iſt; — und die Beſorgniſſe der Einen, die Hoffnungen der Andern, daß das Chriſtenthum einem neuen Glauben Platz machen müſſe, zeugen beiderſeits nur von oberflächlichem Vertrauen oder Erkenntniß deſſelben; — denn der Muhamedanismus, welchen man dagegen etwa anführen könnte, enthält eben durchaus kein eigenthümliches Element, ſondern iſt aus den Bruchſtücken zuſammengeſetzt, welche dogmatiſch der im Oriente offen oder verborgen ſo lange herrſchende Arianismus darbot, und die in ſeinen ſonſtigen eigenthümlichen Ausſchmückungen die chiliaſtiſchen Vorſtellungen beſonders orientaliſcher Sekten ihm vorbereitet hatten; ſo daß man vollkommen Recht hat, ihn für eine Traveſtie und Verſeichtigung der urſprünglichen Chriſtuslehre zu erklären, zugleich mit einer unverkennbar hervortretenden Verwandtſchaft zu moderner Neologie, welcher ſich neuerdings ſogar eine analoge Verherrlichung des Fleiſches angeſchloſſen hat; nur mit dem, unſtreitig die ältere Lehre empfehlenden Unterſchiede, daß die muhamedaniſchen Enthuſiaſten jene Genußwelt in das Paradies verlegten, während die neuen Verkündi-

ger dieſes Evangeliums ſich auch in der Beziehung das volle Recht der Diesſeitigkeit nicht nehmen laſſen wollen. —

Indem nun die Philoſophie unſerer Zeit durch eine nothwendige in ihr ſelbſt liegende Wendung zu dieſer großen Anerkenntniß, der eben ſo alten und bereitliegenden, als der ſtets doch neu und tiefer zu gewinnenden, zurückgekehrt iſt; wird damit zugleich ein neues Gebiet von Unterſuchungen eröffnet, an denen die bisherige Lehrweisheit meiſt mit ſcheinbarem Verſchmähen vorüberging. Hat in der That ein perſönlicher Gott von den Urzeiten her dem Menſchengeſchlecht in beſonderer, immer tiefer enthüllender Offenbarung ſich aufgethan; ſo iſt hier der wahre Quell und die letzte Inſtanz der Wahrheit. Er nur hat den Anfang und das Ziel der Dinge ausgemeſſen, er allein iſt der adäquat Erkennende; und ſo kann die Spekution, wenn ſie aus der Philoſophie, in welcher ſie ſich noch immerdar einherbewegt, wirklich zur Sophia eingehen will, nicht umhin, mit dem Göttlichen in ſich jenem Gotte außer ſich und ſeinem Zeugniß von ſich und den Dingen lernbegierig nachzuforſchen. Nur aus dem Augpunkte Gottes iſt die Welt weſenhaft und ungebrochen zu erkennen; dies hat auch die letzte Philoſophie wenigſtens in ſeiner Allgemeinheit erkannt und mit Nachdruck urgirt. Daß ferner dies Einswerden mit Gott, dies Theilhaben an göttlicher Weisheit nur durch Gott erreichbar ſei, nicht durch den Menſchen, daß die ſogenannte unendliche Vervollkommnung der Erkenntniß aus bloß menſchlicher Kraft und Weſenheit ein ſich ſelbſt mißverſtehendes vergebliches Ringen, ein leerer Fortſchritt ins Unendliche ſei; dies hat dieſelbe Philoſophie ſiegreich dargethan und durchgekämpft, wiewohl ſie dem tiefern Grunde jenes faktiſchen und von ihr zugeſtandenen Zwieſpaltes zwiſchen dem menſchlichen Geiſte in ſeiner Unmittelbarkeit und dem göttlichen, wie ſo vieler damit zuſammenhangenden Probleme nicht weiter nachgeforſcht zu haben ſcheint.

Aber ſchon die formellſte Konſequenz gebietet durchaus hier einen Schritt weiter zu gehen. Können wir Gott nur erkennen durch ein Göttliches in uns, welches zu finden und zum Be-

wußtſein zu bringen als eine der präliminaren Aufgaben der Philoſophie betrachtet werden kann: ſoll die gottverwandte Vernunft in uns zur göttlichen objektiven außer uns anerkennend, und ſie in ihrem Vollbeſtande ſich gewinnend hinzutreten; ſo darf ſie ſich ſchlechterdings keiner Bethätigung derſelben entziehen; ſie hat ſich nicht abweiſend, ſondern empfangend, nicht vorlaut, ſondern anerkennend zu ihrer geſammten Objektivität zu verhalten. Weßhalb daher ſollte die Vernunft, die Philoſophie nicht gedrungen ſein, mit gleichem Vertrauen auch jener Offenbarung ſich zu unterwerfen, die mindeſtens ein eben ſo Objektives iſt, als irgend eine andere Erſcheinung der Natur und des Geiſtes; warum ſollte ſie nicht dieſelbe nur lauter zu verſtehen, wie alles Uebrige aus ihr zu verſtehen ſuchen, ſelbſt auf die Gefahr hin, ſich ihr gegenüber vorerſt im Deficit bekennen zu müſſen?

Hier jedoch, bei dieſer ausdrücklichen und unumwundenen Erklärung, möchte von den verſchiedenſten Seiten her der Einwand zu vernehmen ſein, daß wir damit Gefahr laufen, das Zeitalter um ſeinen ganzen Fortſchritt in Vernunft und Philoſophie zu beeinträchtigen, um es zu einem Autoritätsglauben ſchmählichſter Art zurückzuſcheuchen: daß eine Lehre, die zu ſolchen Endreſultaten führt, unmöglich die rechte, oder auch nur gegenwärtig die berechtigte ſein könne. Denn weſſen glaubt man unumſtößlicher gewiß zu ſein, was hält man ausdrücklicher für das Palladium und den Ruhm der heutigen Vernunft, als das endlich errungene Zugeſtändniß, daß ſie allein die Richterin auch der Glaubenswahrheiten ſein dürfe, während ſie hier, ſogar in ihrem höchſten Aufſchwunge und ihrem reinſten Selbſtbewußtſein, dem ſpekulativen Erkennen, zum Empfangen, nicht Richten, zum bloßen Verſtehen eines mindeſtens Unverſtändlichen, wenn nicht an ſich Sinnloſen, verurtheilt werden ſoll!

Wie es mit dieſen richtenden Vernünftigkeiten, und ihren wider einander ſtreitenden ſubjektiven Anforderungen beſchaffen ſei, hat Niemand tiefer und einſchneidender gezeigt, als Hegel ſelbſt. Das iſt unſtreitig eine der größten Seiten ſeiner

Philoſophie, dies polemiſche Niederkämpfen eines ſubjektiven Dünkens mit ſeinem unreifen Dareinſprechen, um die Vernunft der Sache ſelbſt, trotz der anfänglichen Verwunderung über die etwanige unmittelbare Geſtalt derſelben, zu Worte kommen zu laſſen; dies unerſchütterliche Vertrauen zu haben zu der Einen Vernunft, die in Allem iſt, Alles durchſichtet und unterſcheidet; und es iſt unſerer geſammten Zeitbildung nur zu wünſchen, durch den Entſagungs- und Läuterungsproceß ihres vorurtheiligen Meinens, den jenes Syſtem bereitet, gründlich durchgegangen zu ſein. — Aber es iſt hier gar nicht von einem unverſtändlichen oder unverſtandenen „Glauben" die Rede, noch von ſolchem Verhältniſſe der Philoſophie zur Offenbarung, daß beide außer einander und undurchdrungen bleiben; noch auch davon, daß die Philoſophie, endlich ihres nichtigen Thuns mit Beſchämung überführt, zuletzt ſich einer bloß geglaubten Offenbarung mit Reſignation in die Arme werfe, wie wir die Bekenntniſſe Ausgezeichneter in ſolcher Art allerdings vernommen haben. Sondern darum allein handelt es ſich, der Spekulation das Prinzip eines tieferen Weltverſtändniſſes zu gewinnen, das, wenn man nicht länger völlig achtlos an den bedeutendſten Zeichen vorübergehen will, in jenen Lehren anzuerkennen iſt. Aber je tiefer das Prinzip, deſto umfaſſendere Selbſtorientirung des Denkens, und tiefere Vollendung der Vernunft iſt nöthig, welche es ergreifen will: der am Höchſten, Concreteſten, Eigenthümlichſten ſich offenbarende göttliche Verſtand kann doch nur durch die höchſte Anſtrengung der Vernunft, durch die entſchiedenſte Befreiung ihr eingebildeter Subjektivitäten zugänglich werden. Wir erwarten durch dieſen Umſchwung vielmehr, wie ein größeres recht eigentlich lebenentzündendes Intereſſe an der Spekulation, ſo einen reichern und tiefern Gehalt derſelben, darum aber auch einen weit ſtrengern Maaßſtab der Wiſſenſchaftlichkeit an die künftige ſyſtematiſche Philoſophie geſtellt zu ſehen; indem ſich gerade bei den neuangeregten Unterſuchungen über die Form und den allgemein methodiſchen Fortgang derſelben zeigen wird, wie es um die bisherige ſo laut geprieſene

Vollendung der Philoſophie beſtellt ſei, wie wir gar eigentlich bei ihren erſten Anfängen und allgemeinſten Orientierungen ſtehen; wo es zudem noch zweifelhaft iſt, ob von dem zunächſt vorhergehenden Bildungsſtandpunkte mehr als nur das Allgemeinſte ſich bewahren laſſe.

Aber auch in empiriſcher Beziehung hätte die herrſchende Lehrweisheit Gelegenheit genug, ſich faktiſch von der Armuth ihrer bisherigen Principien zu überführen. Die ihr incommenſurabeln Erſcheinungen, die Thatſachen, für welche ihr jedes Verſtändniß ausgeht, wachſen ſo an von Tage zu Tage und trotzen in ihrer unabläugbaren Objektivität ſo keck den abgeſchloſſenen Begriffen derſelben, daß wir endlich erkennen müſſen, wie nöthig es ſei, in allen Zweigen ſpekulativer Forſchung den Rechten der Wirklichkeit nach ihrer Tiefe, wie ſelbſt zunächſt nach ihrem Befremdlichen, eine weit breitere Baſis einzuräumen, als bisher; und wie nothwendig vor Allem es werde, bei den inhaltsſchweren Problemen, welche mit ihrer Anerkenntniß entſtehen, nach tiefer reichenden Prinzipien ſich umzuſchauen, als welche bisher uns zu Gebote ſtanden. Ein Beiſpiel ſolcher anzuempfehlenden Enthaltſamkeit hat die neuere wiſſenſchaftliche Erfahrung an einer nicht unerheblichen Thatſache ſelbſt dargelegt. Die eigentlichen Paradorieen unſerer Religionslehre, die unſere Väter durch den Vernunftinſtinkt und die Kraft ihres Glaubens feſthielten gegen die einbrechenden Anforderungen ſogenannter Glaubensvernünftigkeit, — dieſe Paradorieen haben ſich zu unſerer Zeit der eindringenden ſpekulativen Forſchung gerade als das Wahre, tiefer die Vernunft Befriedigende, mithin Gottgemäßere bewährt; ſo daß eben das unvernünftig oder unbegreiflich Erſcheinende dem ſchärfern Begriffe als das wahrhaft Vernünftige ſich aufthat; während der Rationalismus, der Form nach, in ſeinem unſtreitigen Rechte war und darin beſtätigt wurde, das Widervernünftige abzuweiſen, oder es ſich vernünftig gemacht zu ſehen. Nur hätte es ihm dabei nicht in dem Grade an Selbſterkenntniß gebrechen dürfen, um ſo hartnäckig und ſo verblendet den eigenen dürftigen Maaßſtab der

göttlichen Vernunft in den Dingen aufdrängen zu wollen. Indem thatſächlich jedoch die gegenwärtige Bildung durch eindringenderes Verſtändniß immer mehr zum Poſitiven des Chriſtenthums, als dem allein vernunftgemäßen, zurückkehrt; ergiebt ſich daraus die doppelte beherzigenswerthe Einſicht, wie in dieſem Falle nicht ein feiges Abſchwören, eine Flucht der Vernunft den Geiſt mit ſich verſöhnt habe, ſondern allein die tiefere Arbeit deſſelben; wie nöthig aber auch anderntheils es ſei, das Paradoxe der Objektivität fürerſt unangetaſtet ſtehen zu laſſen, ob ſich allmählich vielleicht der Sinn deſſelben ergäbe. Und ſo iſt es nur Geiſtesläſſigkeit oder heuchleriſcher Schein, für die gute Sache der Vernunft zu ſtreiten, wenn ſelbſt Männer der Wiſſenſchaft es vermeiden, gewiſſen Ergebniſſen, die jetzt unabweislich auf ihrem Wege liegen, ſich zu unterwerfen, oder ein gewiſſes Gebiet von Erſcheinungen anzuerkennen, in denen doch gerade die vorbedeutendſte Seite der Dinge ſich offenbart. Die Tiefe der Erkenntniß war immer voll Pietät gegen jede Erſcheinung des Lebens, war ſtets die liberalſte, anerkennendſte, behutſamſte. Nichts dagegen iſt dünkelhafter, unduldſamer ſelbſt gegen das Faktiſche, ja argwöhniſcher und mißdeutender, als der Starrſinn beengter Theorieen, weil Alles ihnen unbequem oder gefährlich zu werden droht.

Jetzt aber iſt dieſer Streit zwiſchen den zaghaft Retardirenden, welche den bisherigen Schranken der Wiſſenſchaft nicht entſagen wollen, um für ſich ſelbſt nicht allen Boden zu verlieren, und denjenigen, die eine Steigerung und Vertiefung alles Wiſſens aus einer gottbelehrten, offenbarungskundigen Spekulation für den nothwendigen, wie einzig rettenden Fortſchritt erachten, durch den Drang der Zeit ſelbſt auf die Spitze geſtellt. Für Kirche wie Staat, den allein conſervativen Mächten der Menſchheit, ſind die alten Stützen wankend und gebrechlich worden im Bewußtſein der Menge: ſie verlangt für beide neue „Garantieen“, eine tiefere Ueberzeugung von ihrer Wahrheit und ſegnenden Bedeutung, welche ihr nur durch eine regenerirende Umgeſtaltung derſelben entgegengebracht werden kann.

Wir müſſen deßhalb uns rüſten auf eine Weltzeit, wo noch weit ernſtere und tiefergreifende Geiſterkriſen uns bereitet ſind, als je eine frühere Zeit geſehen. Wenn alle Kräfte des Denkens und Willens, in die Verkehrung geſtürzt, mit den reichſten Waffen verſtrickender Sophiſtik und ſtolzer Energie in den Kampf treten, bedarf es dagegen fürwahr anderer Schutzwehren, als die Berufung auf hiſtoriſche Autoritäten, oder die ermüdende Gewalt des Herkommens, oder die alte, abgegränzte Schulweisheit. Und dies iſt der neue Charakter der Gegenwart, welcher in ſeiner drohenden Bedeutung freilich nur von dem erkannt werden kann, der auf eine lebendige und zugleich klare Weiſe ſelbſt im Poſitiven wurzelt: die Macht der Zerſtörung ergreift jetzt um ſo eindringender und aufregender, weil ſie nicht in rohe Gewalt der Aeußerlichkeit, ſondern in die Tiefe des Verſtandes ſelbſt eingekehrt iſt, von daher ſich ausſtattend mit dem Schmucke der höchſten geiſtigen Güter, der Wahrheit und der Freiheit, dabei von hoher Genialität unterſtützt und von dämoniſcher Begeiſterung vertreten. Solche glanzerfüllte Klarheit der Negation kann nur ein höherer Verſtand, der aus dem göttlichen Lichte ſchöpft, auslöſchen: das Tiefſte, Eindringendſte, Geheimnißvollſte will nicht mehr nur geglaubt ſein, ſo daß es ſelbſt der willigſten Empfänglichkeit auch ein Zweideutiges, Unaneigenbares bleiben kann; es ſoll erkannt, ſiegreich gerechtfertigt werden, auf daß die letzte Entſcheidung der Geiſter vorbereitet werde, in der keine Entſchuldigung mehr iſt für den, der ſich abwendet, damit er nur nach ſeinem **Willen** gerichtet werde. Und dieſer Geſichtspunkt drängt ſich jetzt um ſo unvermeidlicher auf, als gerade jetzt die Religionslehre in Gefahr iſt, ihren poſitiven Boden für immer ſich entriſſen zu ſehen durch die Vollendung jenes negativ philoſophiſchen Verſtandes, wenn es ihr nicht gelingt durch noch tiefere ſpekulative Erkenntniß ihn neu und für immer zu gewinnen, wofür die Grundlage, deren allgemeinſte Prämiſſen wir im Vorigen andeuteten, durch die gegenwärtige Wendung der Philoſophie wirklich gegeben iſt.

Dieſen Intereſſen und Tendenzen widmet ſich die gegenwär-

tige Zeitſchrift, welche daher, um ſolchen Charakter zu behaupten, nach gewiſſen Seiten hin, wenigſtens vorerſt, ebenſo abſchließend, wie nach andern vielſeitig und mannigfachſter Erregung geöffnet ſich zeigen muß. Ueber den Charakter der Spekulation nach ihrer gegenwärtigen Reiſe ſetzt ſie Einverſtändniß voraus, und dies hat bei der Wahl ihrer Mitarbeiter im eigentlich ſpekulativen Fache geleitet, wiewohl auch hier gilt, daß, Wer nicht wider uns iſt, für uns wenigſtens werden kann, da in ſolchen Principien, wie in den eben bekannten, nichts Hemmendes oder Ausſchließliches, vielmehr ein Förderndes und Erweiterndes liegt. — Aber dieſe Wendung der Spekulation vor Allem ihrer wiſſenſchaftlichen Form nach zu ſichern und in den philoſophiſchen Fortgang der Zeit unabweisbar einzufügen, bedarf es der ſchärfſten, formell metaphyſiſchen Durchbildung. Deßhalb liegt es in der Natur unſerer vorzugsweiſe der wiſſenſchaftlichen Philoſophie zugewandten Aufgabe, die Probleme der geſammten Syſtematik nie aus den Augen zu verlieren, ſondern auf dieſe, als den Punkt gemeinſamer Orientirung auch das Uebrige zurückzubeziehen und ihr einzureihen; und ſo wird man es nicht ſcheuen, vornämlich in den erſten Heften, ſich in dieſe formellen Verhandlungen hineingeführt zu ſehen.

Innerhalb dieſes allgemeinen Standpunktes jedoch iſt uns die größte Vielſeitigkeit des Inhalts und der ſelbſtſtändigen Beſtrebungen eröffnet. Wie alle eigentlich folgenreichen Probleme, welche die Erkenntniß bisher in ſich durchgearbeitet, auf ein höchſtes Problem deuten, und erſt von hier aus in letzter Inſtanz ihre Erledigung finden können; ſo ſpiegeln ſie ihrerſeits daſſelbe in beſtimmterem Abbilde wieder, und bringen es gleichſam in verkleinerter Geſtalt, als neues Räthſel, wie als neu beſtätigende Räthſellöſung, uns nahe: und überhaupt wo wäre jetzt ein Punkt der Geſammtwiſſenſchaft, der nicht in einen andern, ſcheinbar entfernt liegenden, ein oft unerwartetes Licht hineinſtrahlte? So kann es nicht wundern, den tiefſinnigen Biologen und Anthropologen hier mit dem Meiſter der Bibelforſchung und Auslegungskunſt vereinigt zu erblicken. Der Theolog bedarf vor

Allem der Naturkunde in ihrer Tiefe, des Eindringens in das innerſte Geheimniß des verleiblichten Geiſtes, wenn ſeine Wiſſenſchaft aus der Beſchäftigung mit einer verbleichten Vergangenheit zur lebendigen, gegenwärtigen, friſch ſich bewährenden werden ſoll; wie umgekehrt die Naturforſchung, in das Geheimniß des Lebens eindringend, plötzlich von dem Hauche eines Allerheiligſten ſich umfangen ſieht, wo ſie unwillkührlich ſich umſchaut nach denen, welche ihr nähere Kunde zu geben vermöchten von dem Urſprunge alles Lebens, deſſen ſtumme Sprache in ſeinen Werken nur ſie auszulegen trachtet. Der Philoſophie aber fällt der doppelte Gewinn zu Gute, indem ſie nur das Recht der Ueberſchauung, der gegenſeitigen Orientirung und des Erwerbs zu gemeinſamem Beſitze ſich vorbehalten hat.

Wenn aber das Umfaſſende dieſes Planes mit den beſchränkten Kräften der Einzelnen, wie mit den äußern Gränzen, welche vorerſt der Zeitſchrift geſteckt ſind, in offenbaren Contraſt zu treten ſcheint; ſo wolle man bedenken, daß es bei allen Beſtrebungen hoher und gemeinſamer Art hat genügen müſſen, den erſten Impuls gegeben, den Keim ausgeſtreut zu haben. Und was die räumlichen Bedingungen anbetrifft, ſo läßt ſich, wenn innere und äußere Theilnahme uns entgegenkommt, wohl auch dafür eine geeignete Erweiterung hoffen.

Und ſo möge das Unternehmen unter günſtigen Vorbedeutungen beginnen! Wenn der Verſuch, zum erſten Male theologiſche Forſcher entgegengeſetzter Confeſſion neben einander, und mit andern Forſchern vereint, unter dem friedlichen Paniere religiöſer Spekulation zu verſammeln, von dem Geiſte deſſelben Zeugniß giebt; wenn überhaupt die erbitterten Kämpfe aller Art vor der klarabſcheidenden, gelaſſen und parteilos werthbeſtimmenden Wiſſenſchaft von ſelbſt verſtummen: ſollte nicht auch der weit minder unheilbare Sektenſtreit der Spekulirenden endlich darin ſeine Schärfe verlieren, wenn zudem die neu hervortretende Anſicht nicht Ausſchließlichkeit, nur anerkennende Geltung verlangt, das fernere Urtheil über ſich getroſten Muthes der Zukunft überlaſſend!

Die religiöſen Intereſſen der Zeit,

mit beſonderer Rückſicht auf die gegenwärtige Zeitſchrift,

von

Staudenmaier.

Nicht leicht gibt es eine Zeit, die ſich nicht ſelbſt für eine merkwürdige gehalten hätte; und in der That, jede Zeit hatte Recht, denn immerwährend wollte und will ſich in irgend einem Zeittheile ein geiſtiges Moment durchbilden und in voller Kraft geltend machen, ſo daß man, mit Rückſicht auf die von ihm beherrſchten Umſtände ſtets bekennen muß: dieſes iſt an der Zeit, jenes aber iſt nicht an der Zeit, ſondern dient nur der Zeit und dem, welchem die Zeit ſelbſt dient.

So will es die geiſtige Entwicklung unſeres Geſchlechtes, welche nur die in die Zeit, d. h. in die Succeſſion gefallene Entwicklung und Entfaltung des ganzen und vollen Menſchen iſt.

Das ſo eben Geſagte iſt, wie überhaupt, ſo insbeſondere für unſer gegenwärtiges Unternehmen viel zu wichtig, als daß wir uns nicht dabei etwas umſtändlicher aufhalten ſollten.

Der Menſch wird, wie es auch die Erfahrung aller Zeiten ausſpricht, wo er entweder als ein innerlich ſich Entwikkelnder, oder als ein nach Außen Handelnder auftritt, nach ſeiner ganzen Exiſtenz ſich geltend machen, ſomit nach allen Seiten ſeiner Natur in die Erſcheinung treten; und daß dieß geſchieht, davon hängt eben die Entfaltung und Entwicklung des vollen

und ganzen Menſchen, des Menſchen ſomit in der Totalität und Einheit der ſeine Natur conſtituirenden Momente ab.

Das Weſen des Menſchen aber iſt nicht etwa eine nur Einem Reiche angehörige Subſtanz, ſondern es hat an zwei Reichen zugleich nahen Antheil, an dem Reiche der elementariſchen Natur, und an dem Reiche des Geiſtes, und zwar in der Weiſe, daß er als Zeitweſen die Verbindung dieſer beiden Reiche ſelbſt iſt und an ſich darſtellt.

Hier würde ſich uns nun zwar ein weites Feld für die Betrachtung der menſchlichen Natur eröffnen; allein wir halten uns an die Hauptſache, mit feſtem Hinblicke auf unſern beſondern Zweck.

Beiden Elementen des menſchlichen Weſens, dem natürlichen und dem geiſtigen, entſprechen mit den verſchiedenen Grundkräften auch verſchiedene Grundtriebe, wie denn der wirkliche Trieb nur die Energie des Weſens ſelbſt iſt, gehöre dieſes dem Reiche der Natur, oder dem des Geiſtes an. Der Trieb aber ſtrebt mit ſeiner Energie dahin, daß das Weſen, nach dem ihm einwohnenden, bewußten oder unbewußten Begriffe, ſich ſelbſt erfülle und vollziehe, dort mit geiſtiger Freiheit, hier mit innerer Nothwendigkeit, in welch letzterer wir das erkennen, was wir blinden Inſtinkt nennen, dem die Natur und dem das Thier folgt.

Wenn aber geſagt wird, das Weſen ſtrebe nach dem ihm eingebornen Triebe, ſich ſelbſt zu erfüllen und zu vollziehen; ſo gilt dieß nicht blos vom Weſen allein, ſofern es nämlich blos für ſich beſteht, ſondern auch von jenen Verhältniſſen, in welche es durch Gott geſetzt iſt, und die zu der Natur dieſes Weſens gehören, alſo ſelbſt weſentliche Verhältniſſe und Beziehungen ſind. Und zwar gilt dieß ſowohl von jenen Weſen, die dem Reiche des Geiſtes, als von denen, die dem Reiche der Natur angehören.

Sofern nun der Menſch an beiden Reichen Antheil nimmt, ſind auch beide Strebungen als innere Bewegungen in ihm, das Streben der Natur und das Streben des Geiſtes. Das aber

ſpricht das ganze Weſen des Menſchen aus, daß die Ordnung, die Gott in daſſelbe gelegt hat, es verlange, daß der Leib dem Geiſte gehorche, daß ſomit die Bedeutung des erſten darin beſtehe, dem Geiſte zu dienen, d. h. den Willen und das Handeln des Geiſtes äußerlich zu vermitteln und darzuſtellen.

Der eigentliche Schwerpunkt des menſchlichen Weſens liegt daher im Geiſte, der ſeine höhere Natur auch darin beurkundet, daß er, wie das Licht, ſeinen eigenen Schwerpunkt ſelbſt wieder nicht hier unten und in ſich ſelbſt, ſondern nur dort oben im Ueberſinnlichen findet, wohin er eben ſo feſt und beſtimmt gravitirt, wie das Licht, welches auch umgewendet ewig ſeine Flamme nach einem höhern Centrum emporſchlägt.

Folgt der Geiſt ſeinem höhern überſinnlichen Triebe, und vollzieht er ſich ſelbſt nach der Bewegung deſſelben; ſo iſt das Leben, das von ihm gelebt wird, ein wahrhaft geiſtiges Leben, in welchem das natürliche, ſinnliche, ſelbſt zu freier Vorbildung kommt. Iſt aber das Gegentheil der Fall, d. h. gibt ſich der Geiſt den Trieben und Bewegungen des ſinnlichen Princips hin, ſo geht das geſammte Leben im Sinnlichen auf, und dieſes Aufgehen im Sinnlichen iſt auch das Untergehen in demſelben. Dies iſt einfach und kräftig in der heiligen Schrift alſo ausgedrückt: Wer auf das Fleiſch ſäet, wird vom Fleiſche Verderben ernten, wer aber auf den Geiſt ſäet, wird vom Geiſte ewiges Leben ernten *).

Zwiſchen der Natur und dem Geiſte iſt aber ſo Manches in der Mitte, auf was wir in unſerer Betrachtung Rückſicht zu nehmen haben. Mit welchem allgemeinen Namen wir es belegen wollen, darauf kommt ſo viel nicht an; der Hauptaccent liegt auf der Sache ſelbſt, und auf dem, was ſie für den Menſchen wird. Haben wir das blos natürliche Princip das ſinnliche, das geiſtige aber das überſinnliche genannt, ſo mag das in der Mitte zwiſchen beiden liegende das unſinnliche genannt werden, nicht als ob es nicht in die Sichtbar-

*) Gal. 6, 8. vgl. Sprüch. 22, 8. Röm. 8, 6.

keit hervorträte und in dieſer zur Erſcheinung käme, ſondern weil es zunächſt nicht aus dem Natürlichen kommt, vielmehr im Geiſtigen ſeinen Urſprung hat, dieſes Urſprungs ungeachtet aber nicht nothwendig im Geiſtigen beharrt, ſondern auch dem blos Natürlichen dienſtbar werden kann.

Wir kommen hier ins große Bereich der Erfindungen und Entdeckungen des menſchlichen Geiſtes, ins Gebiet, wo der Verſtand ſeine Kraft und ſeine Herrſchaft übt, wo dieſer aber auch vielfach unterſtützt wird durch andere Gaben, Anlagen und Kräfte der menſchlichen Natur. Eine kurze Angabe mag es nahe legen, wie wir es meinen. Dem mathematiſchen Verſtande iſt es gelungen, die Mechanik des Himmels auseinanderzuſetzen, die Entfernung der Geſtirne zu meſſen und ihre Bahnen zu berechnen; die Erforſcher und Kenner der Natur ſind in das Geheimniß eingedrungen, mit welchem dieſe allgemeine Mutter der Dinge aus den einfachſten Elementen ihre Weſen bildet und ihre reichſten Organiſmen geſtaltet. Es iſt derſelbe menſchliche Verſtand, der Flüſſe und Meere und ſelbſt die Lüfte zu bequemen und ſchnellen Wegen macht, der dem Himmel ſeinen Blitz entreißt, und die Erde mit all ihren Weſen und Kräften ſich unterthan macht, der aus Feuer und Waſſer Dämpfe bereitet, welche mächtige, vorher niegeſehene Maſchienen, ſowohl zu Waſſer als zu Land, bewegen und treiben, und nach dieſer Bewegung die frühern Begriffe von Zeit, Raum und Kraft, wie ſie in der Erfahrung und in der unmittelbaren Anwendung exiſtirten, verändern und gewiſſermaßen aufheben.

Zu dieſen Erfindungen des Verſtandes, von denen nur die wenigſten von uns angegeben ſind, rechnen wir noch jene, welche ihren Urſprung in den äſthetiſchen Anlagen der menſchlichen Natur haben. Dahin gehört Alles, was die wirkliche, höhere Kunſt aus ſich Großes und Herrliches geſtaltet, und was die niedere, von jener höhern mehr oder weniger angeweht, zur Verfeinerung des Geſchmacks in allen Gebieten des Lebens beigetragen hat.

Betrachten wir das ſo eben Geſagte nach der Art und Weiſe, wie es uns vom Standpunkte der göttlichen Ordnung aus erſcheint; ſo ſteht der Menſch mit ſolchen Beſtrebungen und Thätigkeiten, wie ſie eben genannt worden ſind, nur als derjenige vor uns, der, als Ebenbild Gottes, und nach göttlichem Auftrage, durch Intelligenz und freien Willen die Natur beherrſcht und höhern Zwecken dienend macht *).

Darin alſo liegt das Hauptgewicht, daß Alles durch den Menſchen höhern, überſinnlichen Zwecken dienlich gemacht werde, und daß insbeſondere er ſelbſt dieſen Zwecken diene. Es iſt ſomit das teleologiſche Moment, das den ſichern Maaßſtab für Alles giebt, und das Allem ſeinen wahren Werth und ſeine innere Würde verleiht. Denn nicht darin beſteht der Werth und die Würde allein, was Etwas iſt, ſondern auch, und vorzugsweiſe, darin, ob Etwas das ſei und das wirke, was es nach ſeinen eingebornen Lebensgedanken, nach ſeiner innern und äußern Beſtimmung ſein und wirken ſoll. Alles aber iſt beſtimmt für höhere, göttliche Zwecke; und der Unterſchied, der hierbei Statt findet, beſteht darin, daß die Natur in der Erreichung ihrer Zwecke mit innerer Nothwendigkeit wirkt, während der Geiſt in der Erreichung der ſeinigen mit Freiheit wirken ſoll. Der Menſch aber, wie er die Natur beherrſcht, hat durch den Zuſammenhang, in welchem er mit ihr als ſeiner Hörigen geſetzt iſt, auch das beſondere Verhältniß zu ihr, daß ſie durch ihn zu ihrer Beſtimmung gelangt und zu ihrer Verklärung kommt. Sie ſelbſt iſt ohne Bewußtſein; was ſie ſei und was ſie wirke, davon hat in der Endlichkeit nur der Menſch das beſtimmte Bewußtſein und Erkennen: ſofern aber dieſer mit ihr innig zuſammenhängt, weil er, wie wir geſehen haben, die Syntheſe von Geiſt und Natur iſt, kann von der

*) Geneſ. 1, 27—30. 2, 7. 19. 20. 5, 1—3. 9, 6. 2. Moſ. 21. 12. Weish. 2, 23. Sir. 17, 1—12. Matth. 26, 52. Apoſtelg. 17, 29. Jacob. 3, 9.

Natur auch geſagt werden, daß ſie im Menſchen zum Bewußtſein ihrer und ihrer Zwecke komme, in der Art und Weiſe nämlich, wie es allein nach der Wahrheit verſtanden werden kann.

Gehen wir nun in das Reich der Zwecke weiter ein, und ſuchen wir insbeſondere den Hauptzweck des geſammten Lebens auf, ſo werden wir dieſen letztern, in dem ſich zugleich alle übrigen vereinigen, in Gott als dem Ziel und Ende aller Dinge finden.

Dieß iſt einfach und tief zugleich in der heiligen Schrift mit den Worten ausgeſprochen: Denn aus ihm (Gott), durch ihn und zu ihm iſt Alles *).

Wie daher, und das iſt die Grundwahrheit des Ganzen, Alles von Gott geſchaffen iſt und durch ihn in der Exiſtenz erhalten wird, ſo hat auch Alles eine Bewegung zu ihm hin; und das iſt der religiöſe Zug, den wir in allen Dingen finden; der aber erſt im Menſchen zum klaren Bewußtſein kommt, welcher der Repräſentant der untern Schöpfung von Gott iſt.

Nach dem Zuſammenhange, in welchem der Menſch zur Natur und zu Gott zugleich ſteht, erreichen ſich die Schöpfungszwecke aber ſo, daß die Natur ihren Zweck zunächſt zwar im Menſchen, der Menſch aber in Gott, eben darum aber auch die Natur zuletzt in Gott durch den Menſchen findet. Und dieß geſchieht auf folgende Weiſe. Die Natur iſt das Medium, durch welches ſich Gott dem Menſchen offenbart, und ſo kommt zur innern geiſtigen Offenbarung noch die äußere als Beſtätigung der innern vermittelſt der Idee der Gottheit. Die Natur iſt aber auch das Medium, durch welches der Menſch, nachdem er in ihr ſein Gottesbewußtſein theilweiſe entwickelt hat, als Ebenbild Gottes ſein gottähnliches Wirken und Handeln vermittelt und nach Außen darſtellt. Seine eigene und höchſte Beſtimmung erreicht er aber ſelbſt dadurch, daß er mit Gott in bewußte, freie und lebendige Gemeinſchaft tritt, in welcher

*) Röm. 11, 36.

Gemeinſchaft wir eben die Religion erkennen, das Höchſte und Größte, wozu ſich der Geiſt des Menſchen erſchwingen mag. Denn das iſt eben die wahre Größe und die höchſte Würde der menſchlichen Natur, daß ſie Gott erkennen, ihn lieben, und durch Erkenntniß und Liebe in lebendige Gemeinſchaft mit ihm treten kann.

So ſind wir am Ziel und Ende aller Dinge angekommen, welches für die unfreie Natur die nothwendige Beziehung zu Gott, für den freien Geiſt aber die lebendige Gemeinſchaft mit Gott iſt.

Daraus aber hat ſich zugleich ergeben, daß das höchſte Intereſſe das religiöſe iſt.

Und ſo können wir jetzt zu dem zurückkehren, von dem wir ausgegangen ſind, und was den Hauptgegenſtand der gegenwärtigen Betrachtung bildet.

Es iſt dieß nämlich das religiöſe Intereſſe der Zeit, in der wir leben, mit beſtimmter Beziehung auf die übrigen Intereſſen, welche die Gegenwart bewegen und beſtimmen.

Damit kommen wir aber auch von ſelbſt auf das, von dem wir gleichfalls anfänglich ausgegangen ſind, auf die harmoniſche Entwicklung des ganzen und vollen Menſchen.

Wir haben oben am Menſchen Sinnliches, Unſinnliches und Ueberſinnliches unterſchieden, und die Betrachtung wird zu dieſer Unterſcheidung jetzt wieder zurückkehren müſſen.

Was nun das Sinnliche zuerſt angeht, ſo kann aus ihm, d. i. aus ſeinem Weſen, eine Entwicklung im eigentlichen Sinne nicht erwartet werden, denn Entwicklung iſt nur möglich, wo geiſtiges Bewußtſein und Leben iſt. Das Naturprincip im Menſchen aber bleibt daſſelbe, das es ſeit dem freien Abfall des Geiſtes von Gott war; es iſt der Gegenſatz des Geiſtes und hat, als ſinnliches Princip, ein fortwährendes Streben gegen den das Ueberſinnliche wollenden und in ihm allein

wahrhaft lebenden Geiſt, wie wir dieſen Gegenſatz des Fleiſches gegen den Geiſt am tiefſten begriffen und ausgeſprochen bei dem Apoſtel Paulus finden *). Die Entwicklung, welche daher an dem Naturprincip wirklich vorgeht, iſt nicht aus dieſem ſelbſt, ſondern nur an ihm; denn ſie iſt aus dem die Natur beherrſchenden, und für höhere Zwecke beſtimmenden Geiſte, ſo daß die Bedeutung des Naturprincips die iſt, Organ und Offenbarung des Geiſtes zu ſein. Und dieſe Entwicklung des Naturprincips zum bleibenden Organ und zur allſeitigen Offenbarung des Geiſtes iſt zugleich ſeine wahre Beſtimmung, die aber, wie ſchon bemerkt iſt, nur vom freien Geiſte ausgehen kann, der ſich jedoch dazu auch entſchließen muß, wenn die harmoniſche Entwicklung des ganzen und vollen Menſchen vorgehen und Statt finden ſoll.

Kehrt ſich aber der Geiſt von ſich ſelbſt und von ſeiner höhern Beſtimmung ab, und zu dem Naturprincip mit ſeinen ſinnlichen Strebungen hin; ſo hört das geiſtige Intereſſe auf, ein ſolches zu ſein, und wird ein materielles, der Materie dienendes.

Und dieſes materielle Intereſſe iſt es, von dem mit voller Wahrheit geſagt werden kann, daß ihm die gegenwärtige Zeit vorzugsweiſe huldige.

Wie aber dieſe Huldigung beſchaffen ſei, und wie in ihr eine Vermiſchung des Sinnlichen mit dem Unſinnlichen ſich zeige, iſt näher zu bezeichnen.

Worin das Unſinnliche beſtehe, iſt oben ſchon näher bezeichnet worden. Nicht wie das Sinnliche, bildet es einen Gegenſatz zum unſterblichen Geiſte, ſondern es iſt aus ihm und haftet an ihm als ſeiner Quelle und ſeinem Princip. Und ſo iſt es auch durch ſich einer Entwicklung fähig, welcher, wie wir geſehen haben, das Sinnliche nicht fähig war. Aber dieſe Entwicklung iſt eben darum nur um ſo mehr eine ſolche, deren ewiges Ziel und Ende die religiöſe Verklärung des

*) Röm 7, 14–24

Geiſtes iſt, durch welche alles Leben in die rechte Stellung und in das wahre Verhältniß zu Gott kommt, in jene Einheit ſomit, von der oben die Rede war, und welche von der göttlichen Weltordnung verlangt wird. Alle Kraft des Geiſtes, und zwar, wie dieſer Intelligenz, Gemüth und Wille zumal iſt, müſſen daher ſtreben, um in Vereinigung mit einander das Ueberſinnliche zu erreichen und darzuſtellen. Darum hat auch jede Wiſſenſchaft und jede Kunſt ein theologiſches, religiöſes Moment, und dieſes Moment, wie wir anderwärts erwieſen haben, iſt als das Göttliche die tiefſte Wurzel alles Wiſſens und alles geiſtigen Lebens; es iſt die Urquelle, die Bewegung, die Energie, das Princip, die Wahrheit, das Ziel und das Ende von Allem.

Dieſe Beziehung zur Religion zeigen daher die Wiſſenſchaften und Künſte nicht allein auf, ſofern Religion das Ziel und Ende von Allem iſt, ſondern auch, ſofern wir in ihr den höhern Anfang und das tiefere Princip von jenen zu erkennen haben. Der Menſch hat ſeinen Ausgang von der Religion genommen, und im Lichte und in der Kraft derſelben haben Wiſſenſchaften und Künſte ihre höchſte Höhe erſtiegen. Dieſer Ausgang des Menſchen von der Religion und zwar der geoffenbarten, als von dem Prius ſeines Lebens, hat uns ein Mann näher bezeichnet, der in den Geiſt der Geſchichte ganz beſonders eingeweiht war, und den wir hierüber nur mit Nutzen hören können, wenn ſchon das, was er uns ſagt, längſt eine heilige Lehre der Offenbarung war: „Es iſt in der That auffallend, daß von Gott, von der Welt und von der Unſterblichkeit, ja von den Bewegungen der Geſtirne, die älteſten, in andern Dingen ganz unkultivirten Völker ganz wahre Darſtellungen und Kenntniſſe hatten, indeß die Künſte, welche zu den Bequemlichkeiten des Lebens gehören, viel jünger ſind. In den höchſten Sachen dachten die älteſten Menſchen richtig, in Lebensgeſchäften waren ſie Kinder. Von jenen Urbegriffen erhält ſich nachmals bei den meiſten Völkern dunkeles, entſtelltes, mißverſtandenes Andenken, ſelbſt aſtronomiſche Berechnungen werden

mechaniſch, ohne Kenntniß der Grundſätze, fortgeführt. Scheint es nicht, als hätte der uns einwohnende Hauch der Gottheit, unſer Geiſt, gewiſſe unentbehrliche Fertigkeiten und Begriffe, zu denen er durch ſich ſelbſt ſich nicht wohl hätte emporſchwingen können, durch unmittelbaren Unterricht eines höhern Weſens bekommen, und eine Zeitlang erhalten? Was hingegen den Gebrauch materieller Anlagen betraf, blieb ihm zur Uebung ſeiner Geiſteskräfte überlaſſen. Durch den Lauf der Zeiten *), durch die langwierige Mühe der Urbarmachung eines öden Erdbodens verdunkelten ſich nachmals bei den meiſten jene reinen Begriffe der Stammväter; dafür nöthigte ſie das Bedürfniß zu mannigfaltigen Künſten **)."

In dieſem durch Gott ſelbſt vermittelten religiöſen Anfange der Geſchichte, welcher Anfang eben die auf Offenbarung ruhende Religion ſelbſt iſt, erkennen wir auch das conſtante göttliche Princip aller höhern Bildung und alles höhern Lebens; und es kommt nur auf die menſchliche Freiheit an, ob ſie mit dieſem göttlichen Princip ſich verbinden will oder nicht. Dieß aber eben, ob ſie wolle oder nicht wolle, war bisher ernſte Lebensfrage für jede Zeit, und iſt es auch für die unſrige, ja für dieſe ganz beſonders.

Das aber haben wir ſchon oben ausgeſprochen, daß die gegenwärtige Zeit vorzugsweiſe dem materiellen Intereſſe diene, ſo manche lobenswürdige Gegenſtrebungen ſich auch ſonſt an manchen Orten zeigen, und es iſt gerade dieſes materielle Intereſſe, was, in mannigfachen Erſcheinungen ſich offenbarend, auch von manchen Seiten her Gefahr dem religiöſen Momente droht, von welchem doch allein nur das Heil für Gegenwart und Zukunft zu erwarten ſteht.

Um dieſes materielle Intereſſe, dem die Zeit hauptſächlich dient, oder dem ſie wenigſtens ſichtbar genug zuſtrebt, näher zu

---

*) Vor Allem aber durch die Sünde

**) Joh. von Müller, vier und zwanzig Bücher allgemeiner Geſchichte, beſonders der Europäiſchen Menſchheit. I. Bd. S. 24. 25.

bezeichnen, theilen wir die Betrachtung nach den verſchiedenen Gegenſtänden, an welchen jenes Streben vorzugsweiſe hervortritt.

Wir haben es früher ſchon erkannt, daß der eigentliche Schwerpunkt des Lebens, welcher auch als der Lichtpunkt deſſelben angeſehen werden muß, der Geiſt mit ſeiner überſinnlichen Beſtimmung ſei, und daß es im Intereſſe dieſes Geiſtes liege, das Sinnliche ſowohl, als das Unſinnliche ſich dienſtbar zu machen, wodurch mit der allein wahren göttlich gewollten Ordnung auch die wahre Einheit, die ſichere Schönheit, die tiefere Würde und jene unendliche Harmonie in das Leben kommt, von welcher ſo recht die eigentliche Verklärung ausgeht.

Hierin ſchon iſt die Nothwendigkeit ausgeſprochen, daß vom Menſchen das Sinnliche mit Hülfe des Unſinnlichen nach dem Zwecke des Ueberſinnlichen veredelt werde, wie denn dieſe Veredlung des Sinnlichen ſelbſt ſchon im Begriffe der Herrſchaft liegt, welche der Menſch nach dem göttlichen Willen über die Erde ausüben ſoll, jene Veredlung nämlich, welche an ſich Vermittlung, Offenbarung und Darſtellung des Ueberſinnlichen iſt. Wie das Göttliche von Oben herab alles Endliche durchdringt, um es nach Oben zu ziehen, ſo muß, dieſem göttlichen Zuge entſprechend, auch von Unten nach Oben eine Bewegung ſich offenbaren, eine Bewegung zum Göttlichen zurück, in welchem wir, wie den Urſprung, ſo auch das Ziel alles Endlichen erkennen. Aber dieſe Bewegung vermittelt und verwirklicht ſich mit Bewußtſein nur im Menſchen, wie wir es ſchon oben begriffen und auseinandergeſetzt haben.

Wie nun der Menſch in dieſem Sinne in der Welt auftrete, die Natur geiſtig beherrſche, ſie veredle, zum Vehikel und Organ des Ueberſinnlichen und ſeiner Offenbarungen mache, dieß gehört eben ſo zu den Thaten des Geiſtes, und hat eben ſo weltgeſchichtlichen Charakter, als jene Thaten, die ſonſt im engern Sinne geiſtige genannt werden. Denn es iſt nur die geiſtige Kraft, die in jener Bewältigung,

Behandlung, Vermittlung und Veredlung der Naturmächte ſichtbar wird, und die Allem eine geiſtige Beziehung und einen geiſtigen Ausdruck gibt. Das aber, was in der Weltgeſchichte als das Innerſte und Höchſte erſcheint, das iſt eben die Geiſteskraft in ihren verſchiedenen Bewegungen und Strebungen, die aber, ſo verſchieden ſie auch ſein mögen, doch darin wieder mit einander übereinkommen, daß ſie, wie einen gemeinſamen göttlichen Anfang, ſo ein gemeinſames göttliches Ziel haben, wenn auch dieſes eine Ziel nach der Beſchaſſenheit der Weſen auf verſchiedene Weiſe erreicht wird.

Nach dieſen Beziehungen und Verhältniſſen hat der Menſch, was ſich nun von ſelbſt verſtehen muß, ein zweifaches Daſein, ein inneres und ein äußeres, ein inneres in ſich ſelbſt, d. h. in ſeiner eigenen Natur, und beſonders in der geiſtigen; ein äußeres in der Natur, d. h. in der Art und Weiſe, wie er auf die Natur einwirkt, ſie beherrſcht, behandelt und dem Ueberſinnlichen vermittelſt des Unſinnlichen dienend macht. Dieſes Handeln des Menſchen auf die Natur iſt das Sein des Menſchen in der Natur, das Einbilden ſeiner ſelbſt in ſie und ihre lebendigen Kräfte.

Aber das höhere Daſein iſt das innere des Geiſtes, welches ſich durch das Handeln auf die Natur nur ſelbſt erhöht und erweitert.

Darin haben wir nun aber auch den Maaßſtab für die Beurtheilung der menſchlichen Strebungen in Abſicht auf das Sinnliche und Unſinnliche, ſomit auch den Maaßſtab, an dem wir unſere Zeit mit ihren verſchiedenen Strebungen meſſen.

Als eine bedeutſame Entwicklung der Geiſteskraft darf angeſehen werden, was uns die gegenwärtige Zeit in ihren mannigfaltigen Erfindungen, beſonders in ihren neuen Mechanismen, in ihren Fabriken, Dampfſchiffen, Eiſenbahnen u. dgl. darbietet. Wie ſehr dadurch der Verkehr der Individuen, Stämme, Völker und Welttheile befördert werde, bedarf keiner Auseinanderſetzung von unſerer Seite.

Allein es fragt ſich nur, in wie weit gegenwärtig dadurch das wahre, innere Daſein gefördert ſei und in wie weit nicht.

Die Entſcheidung darüber wird davon abhängen, ob bei den induſtriellen und commerciellen Beſtrebungen der Zeit, ſo ſehr wir auch in ihnen ein lebendiges, kräftiges Wirken des Geiſtes wahrnehmen, jener Zug nach dem Ueberſinnlichen erkannt werde, von dem wir oben als von demjenigen geſprochen haben, was dem Leben allein ſeinen wahren Werth und ſeine wahre Würde verleihen könne. Wenn wir nun zwar von unſerer Zeit nicht geradezu behaupten wollen, jener Zug ſei ſchlechthin nicht vorhanden; ſo dürfen wir doch noch viel weniger die entgegengeſetzte Behauptung wagen, die nämlich, unſere Zeit folge vorzugsweiſe jenem höhern Zuge. Ja ſelbſt das können wir nicht ſagen, daß das heutige Streben etwa in der Mitte zwiſchen dem Sinnlichen und Unſinnlichen ſich hin und her bewege, und von beiden Seiten aus gleich ſehr in Anſpruch ſich nehmen laſſe; denn das iſt aus allen Erſcheinungen abzunehmen, daß Sinn und Streben mehr als billig dem Materiellen zugekehrt iſt. Ueber das Materielle wird in der Gegenwart allwärts mit dem größten Eifer und mit dem höchſten Ernſte geſprochen, das materielle Intereſſe ſteht bei den Fragen über das Gute, Nützliche und Nothwendige überall oben an; von dem Materiellen handeln die meiſten Tagesblätter, und nur die, die über das Materielle ſich vernehmen laſſen, werden ſelbſt wieder am Liebſten vernommen. Ja es iſt, als ob die Menſchheit nach langem vergeblichem Bemühen jetzt erſt in Erfahrung gebracht hätte, wem ſie zu dienen hätte, und daß dieſes das Materielle ſei. Die große Aufregung, die hierdurch überall entſtanden iſt, die Ungeduld und die leidenſchaftliche, unruhvolle Haſt, womit das äußere Intereſſe behandelt wird, ſind, wie jede andere leichte Erregbarkeit und leidenſchaftliche Ungeduld, nur Zeichen der Schwäche unſerer Zeit, und der Beweis, daß aus ſolchen Strebungen der wahre Friede und die wahre Ruhe des Geiſtes nicht kommen kann; woraus zugleich noch dieß hervorgeht, daß eine ſo beſchaffene, induſtrielle und merkantiliſche

Entwicklung nicht im Stande iſt, die Welt glücklich zu machen, ja daß die Zuſtände, in welche ſie uns verſetzt bald anfangen müſſen, drückend und unerträglich zu ſein, weil ſie einen Zwang und eine Deſpotie mit ſich führen, die Geiſt, Gemüth und Willen gleich ſehr beengen, und eine Schwüle um ſich verbreiten, in der die edelſten Keime erſticken und die herrlichſten Kräfte erſterben. So kommt durch Verkehrung der wahren Verhältniſſe Noth und Qual aus dem, von welchem man das Gegentheil erwartet hatte. In blühenden und reichen Ländern hat der ärmere Menſch, durch die materiellen Bewegungen um ihn gedrungen, nur die harte Wahl, entweder ſich lebenslänglich in ein Arbeitshaus einſperren zu laſſen, um auf alles gemüthliche Leben verzichtend, und ſelbſt die religiöſe Gemeinſchaft entbehrend, lebloſe Maſchinen zu treiben, oder zu verhungern. Und ſelbſt diejenigen, die Herren ſolcher Maſchinen ſind, müſſen ihre Tage in ewiger Furcht und Angſt dahin bringen, es möchte ein Tag kommen, an dem es ſich zeigen würde, ſie ſeien außer Stand geſetzt, die große Concurrenz mit Andern auszuhalten, womit ſich für ſie die unabwendbare Nothwendigkeit einſtellen würde, durch das entſetzliche Rad der furchtbaren induſtriellen Zeitmaſchine zermalmt zu werden. Denn wer in dieſer Beziehung und mit derſelben nicht raſtlos vorwärts zu gehen vermag, der geht elendiglich unter.

Wir dürfen daher keinen Anſtand nehmen, die Induſtrie der Zeit mit Rückſicht auf dieſe Erſcheinungen und die dadurch hervorgerufenen ſorgen-, angſt- und qualvollen Zuſtände eine Fieberkrankheit zu nennen, die in ihren Zerſtörungen und Verwüſtungen ſo lange andauern wird, bis das wahre, ewige Verhältniß und die überſinnliche, göttliche Ordnung erkannt und von Allen verehrt ſein wird.

Wenn wir es daher einerſeits nur loben können, daß die Gewerbe, der Handel und die Induſtrie, in ihrem weiteſten Umfange genommen, gedeihen und fortſchreiten, daß das Nützliche in jeder Geſtalt erkannt und erſtrebt, im Ganzen aber ein tüchtiges und zugleich heiteres Daſein und Leben herbeigeführt

werde; ſo iſt es uns andererſeits doch nur dann möglich, ſolchen Strebungen unſern Beifall zu geben, wenn ſie auf den Grundpfeilern der Religioſität und Humanität ruhen, dieſe ſomit der unbewegte Beweger ſind, von dem ihre eigene Bewegung ausgeht und in dem ſie zur Ruhe kommen, wie es auch nur tiefe Religioſität und wahre Humanität ſind, auf welche ein tüchtiges, freundliches, heiteres und gemüthliches Daſein und Leben gebaut werden kann.

Von dieſem Standpunkte aus wird ſich nicht der heut zu Tage ſo beliebte Grundſatz geltend machen laſſen, was neu iſt, iſt gut, ſondern man wird das Neue nach höhern Principien zu beurtheilen und zu richten wiſſen. Auch wird bei dem haſtigen Streben und dem unruhvollen Ringen nach dem Neuen nur zu ſehr ein tiefer Zug der menſchlichen Natur überſehen, der Zug, im Alten zu verharren, ſo lange es gut, und ein wirklich Beſſeres noch nicht gefunden iſt. Denn das wirklich Beſſere muß ſich als ſolches durch eine geraume Zeit hindurch erſt erprobt haben, ehe man das alte Gute, welches die Probe durch viele Jahre und Jahrhunderte ausgehalten hat, aus vernünftigen Gründen verlaſſen kann. Nur zu oft iſt unnatürlich und ſchlecht, was neu iſt; iſt aber das Alte ſpurlos vertilgt, und das Neue nicht zu brauchen, oder nur ſo zu benutzen, daß tauſend andere Dinge, Verhältniſſe und Beziehungen daneben leiden oder gar zu Grunde gehen; ſo iſt das Heil aus dem Neuen wahrlich nicht groß, wohl aber viel größer das Verderben, das es der Zeit und den Menſchen in ihr bringt.

Darum gilt es, wie überhaupt, ſo in der Gegenwart ganz beſonders, den Sinn rein, ruhig und gleich ſich zu erhalten, den Geiſt mit trügeriſchen Bildern von Glück, Bildung und Fortſchritt ſich nicht verdüſtern zu laſſen, und den graden Verſtand zum richtigen Urtheil ſtets bereit zu haben. Insbeſondere aber gilt es, bei dem ſinnlichen Nutzen allein nicht ſtehen zu bleiben, und ihn zum höchſten Gedanken des Lebens zu erheben; denn ſolcher Gedanke iſt ſelbſt ſchon wieder das Zeichen einer Krankheit

des Geiſtes, freilich jener Krankheit, an welcher gerade unſere Zeit ſo ſchwer darnieder liegt.

Denn blicken wir nur etwas tiefer in das Leben und Treiben der Induſtriellen, leider aber auch in das Leben ſo Vieler von denen, die ſich überhaupt, ſei es durch Kunſt und Wiſſenſchaft, oder äußere ehrenvolle Stellung den Gebildeten zuzählen; ſo werden wir finden, daß es das ſinnlich Nützliche, oder beſſer, das zur Sinnlichkeit Nützliche iſt, dem gedient wird, und daß man das Unſinnliche braucht, um das Sinnliche zu verfeinern, zu verſchönern, oder auch, um es noch etwas ſchamhaft zu verhüllen. Allein das Sinnliche, noch ſo verfeinert und verhüllt, bleibt immer ſinnlich, und nie wird es Ueberſinnliches; das Fleiſch bleibt immer Fleiſch, und nie wird es Geiſt. Nicht das Ueberſinnliche bildet mehr die Grundlage des Lebens, ſondern das Sinnliche; jenes iſt in die Ferne gerückt, und man erinnert ſich ſeiner nur, wenn man Abwechſelung will in Empfindeleien, oder wenn das Göttliche, das ſich nie ganz unterdrücken laſſen will, bisweilen in der Form heiliger Ahnung durch die Seele zieht, welche es zwar zu ſeinem geheiligten Tempel als zu ſeiner bleibenden Wohnung einweihen möchte. Zwar wird viel geſprochen von einem ſolchen geheiligten Tempel, welcher eben die Seele des Menſchen ſein ſoll; aber man hört davon doch nur dann ſprechen, wenn man ſich rechtfertigen will, die chriſtlichen Tempel, zur Ehre Gottes und ſeines Sohnes gebaut, treulos verlaſſen zu haben. Denn ſonſt wohnt in jenen Seelen das Ewige ſo wenig als in den Häuſern, die, wie die Seele ſelbſt, nicht mit den Zeichen des Heiligen, ſondern mit allen Inſignien des Irrdiſchen ausgeſchmückt ſind, wie dazu die mannigfaltigen Künſte und ihre Produktionen auf dem Felde des Unſinnlichen Stoff und Beitrag reichlich gegeben haben.

Die verfeinerte Sinnlichkeit alſo iſt der Haus- und Seelengötze, dem an der Stelle des wahren Gottes, wie er durch Chriſtus offenbar geworden iſt, Opfer geſpendet und Weihrauch geſtreut wird; das irdiſche Leben in ſeinen

vielſeitigen, geſelligen, induſtriellen, commerziellen und künſtlichern Formen iſt es, zu dem ſich Alles, wie zum Gnadenthrone, hingezogen fühlt. Das Ewige aber wird verlaſſen, denn es iſt für die Zeit nicht nützlich, und hat nicht einmal eine rechte handgreifliche Wirklichkeit in der Gegenwart.

Nachdem wir auf ſolche Weiſe den auf das Sinnliche gerichteten Geiſt der Zeit gerade von einer Hauptſeite aus, und von jener, auf welcher die Meiſten ſtehen, bezeichnet haben, wird es uns möglich ſein, die übrigen ähnlichen und verwandten Geſtalten ſchneller an unſern Blicken vorüber zu führen.

Das, was wir über den Zug der Zeit zum Sinnlichen hin geſagt haben, findet ſeine traurige Beſtätigung in einem Streben, an dem in der Gegenwart leider nur zu Viele Antheil nehmen, und in welchem das ſinnliche Princip zu ſeinem Culminationspunkte gekommen iſt. Es iſt dieß das eben ſo irreligiöſe als unſittliche Beſtreben, das Fleiſch der Herrſchaft des Geiſtes zu entziehen, es aus ſeiner bisherigen Gefangenſchaft ritterlich zu befreien und in ſeiner ganzen Naivetät auf den durch das Chriſtenthum ihm entriſſenen Thron zu ſetzen, um ihm ſofort als der allein wahren und legitimen Herrſcherin ewige Treue und Gehorſam zu ſchwören.

Schon vor mehrern Jahrzehenden ward von Einem, der ſich ſelbſt nicht nannte, und den auch wir, obſchon wir ihn kennen, ihm zur unverdienten Ehre, jetzt nicht nennen wollen, prophetiſch eine künftige neue Welt verheißen, in der die leeren Schatten bisher vermeinter Tugend verdrängt, und die Menſchen ganz andern Formeln zu huldigen genöthigt ſein werden, als diejenigen ſind, welche man (auf dem Standpunkte des Chriſtenthums) gerne für alle Ewigkeit geltend machen möchte: und ſo drohend als verheißend fügt er hinzu: „dieſe Zeit wollen wir herbeiführen, thut Ihr indeſſen — dagegen, was Euch recht dünkt, und erlaubt, daß wir uns nicht darum kümmern.“

Dieſes goldene Zeitalter wollte aber lange nicht erſcheinen, obſchon alles Ernſtes verſprochen war, daß es nach Kräften

herbeigeführt werden ſolle; darum macht ſich in unſerer Zeit eine junge luſtige, aber unheilige Schaar auf, das zögernde herrliche Weltalter mit Gewalt in die Gegenwart hereinzuleiten, und eine neue Zeit, die Zeit des Fleiſches, zu gründen und in ihr die ewige Seligkeit zu genießen, dem Himmel zum Trotze, den man für eine von dieſem Leben abgeſonderte Ewigkeit nicht mehr will, die nicht einmal iſt; denn nur das iſt, was in der unmittelbaren Gegenwart ſich als wirklich erweiſt.

Mit dem kommenden neuen Leben muß ſich aber auch eine entſprechende neue Lehre ausbilden, die ihr treues Bild und ihr angemeſſener Reflex iſt, zugleich aber auch wieder die Aufgabe hat, die Conſtitution des neuen Reiches zu ſein. Dieſe Lehre beginnt mit einer hiſtoriſchen Anſchauung, in der ſie ſich der alten chriſtlichen Lehre gegenüber begreift. Dieſe hiſtoriſche Selbſtfixirung nun ſowohl, als die innere, eſoteriſche Lehre des neuen Syſtems iſt in folgenden Haupt- und Grundſätzen ausgeſprochen:

„Das Chriſtenthum iſt diejenige Religion, in deren erſten Dogmen eine Verdammniß alles Fleiſches enthalten iſt, und die dem Geiſte nicht bloß eine Obermacht über das Fleiſch zugeſteht, ſondern auch dieſes abtödten will, um den Geiſt zu verherrlichen; jene Religion, durch deren unnatürliche Aufgabe ganz eigentlich die Sünde und die Hypokriſie in die Welt gekommen; jene Religion, die ebenfalls durch die Lehre von der Verwerflichkeit aller irdiſchen Güter, von der auferlegten Hundedemuth und Engelsgeduld, die erprobteſte Stütze des Deſpotismus geworden. — Aber die Menſchen haben jetzt das Weſen dieſer Religion erkannt, ſie laſſen ſich nicht mehr mit Anweiſungen auf den Himmel abſpeiſen; ſie wiſſen, daß auch die Materie ihr Gutes hat und nicht ganz des Teufels iſt, und ſie vindiciren ſich jetzt die Genüſſe der Erde, dieſes ſchönen Gottesgartens, unſeres unveräußerlichen Erbtheils. Eben weil wir alle Conſequenzen jenes abſoluten Spiritualismus des Chriſtenthums jetzt ſo ganz begreifen, dürfen wir auch glauben, daß die chriſtkatholiſche Weltanſicht ihre Endſchaft erreicht. Denn jede Zeit iſt

eine Sphinx, die ſich in den Abgrund ſtürzt, ſobald man ihr Räthſel gelöſt hat. Beſonders athmen die Künſtler ſchon lange wieder frei, ſeitdem ihnen der Alp des Chriſtenthums von der Bruſt gewälzt iſt; enthuſiaſtiſch ſtürzen ſie in das Meer griechiſcher Heiterkeit, aus deſſen Schaum ihnen wieder die Schönheitsgöttinnen entgegentauchen. — Die Menſchheit lächelt jetzt mitleidig über jene aus dem Chriſtenthum gebornen Jugendideale, die ſie trotz aller Anſtrengung nicht verwirklichen konnte, und ſie wird männlich praktiſch. Sie huldigt jetzt dem irdiſchen Nützlichkeitsſyſtem, ſie denkt ernſthaft an eine bürgerlich wohlhabende Einrichtung, an vernünftigen Haushalt, und an Bequemlichkeit für ein ſpätes Alter. Die nächſte Aufgabe iſt, geſund zu werden; denn wir fühlen uns noch ſehr ſchwach in den Gliedern. Die heiligen Vampire des Mittelalters haben uns ſo viel Lebensblut ausgeſogen. Und dann müſſen der Materie noch große Sühnopfer geſchlachtet werden, damit ſie die alten Beleidigungen verzeihe. Es wäre ſogar rathſam, wenn wir Feſtſpiele anordneten, und der Materie noch mehr außerordentliche Entſchädigungsehren erwieſen. Denn das Chriſtenthum, unfähig die Materie zu vernichten, hat ſie überall fletrirt, es hat die edelſten Genüſſe herabgewürdigt, und die Sinne mußten heucheln und es entſtand Lüge und Sünde. — Der nächſte Zweck aller unſerer neuen Inſtitutionen iſt ſolchermaßen die Rehabilitation der Materie, die Wiedereinſetzung derſelben in ihre Würde, ihre moraliſche Anerkennung, ihre religiöſe Heiligung, ihre Verſöhnung mit dem Geiſte. Puruſa wird wieder vermählt mit Pakriti. Durch ihre gewaltſame Trennung, wie in der indiſchen Mythe ſo ſinnreich dargeſtellt wird, entſtand die große Weltzerriſſenheit, das Uebel." — „Ach! hätte auch die Welt nie von Gott gewußt, ſie würde glücklicher ſein!" —

Nur eine andere Form der Sinnlichkeit und ihres Egoismus iſt jene von Vielen beobachtete, und mit unwahren Theorieen unterſtützte falſche Politik, die auf den Umſturz alles Beſtehenden ausgeht, ſo ehrwürdig es auch ſein mag, und ſo

ſicher es auch die Spuren göttlichen Urſprungs und göttlicher Ordnung trägt. Sei ſie aus verunglücktem Nachdenken hervorgegangen, aus verirrten Studien entſtanden, oder habe ſie ihren Sitz in dem verächtlichen Streben, nicht durch Arbeit des Geiſtes oder der Hände die Exiſtenz und das Fortkommen in der Geſellſchaft ſich zu ſichern, ſondern alles Heil in der Umwälzung jener Verhältniſſe zu ſuchen, unter welcher Exiſtenz und Fortkommen durch jene doppelte Arbeit bedingt iſt: das bleibt das laute Feldgeſchrei, ſo wie das heimlich verheißende Geflüſter der Ordnungsverkehrer, daß, wenn man nur wolle, von nun an die goldene Zeit der Freiheit und der Gleichheit ihren Anfang nehmen und die Menſchen alle ohne Ausnahme beglücken ſollte. Was hiebei im Hintergrunde als einziges und höchſtes Motiv verborgen liegt, iſt der Eigennutz, die Hoffnung, zur Herrſchaft, zu Aemtern und Würden zu gelangen, oder bei entſtandenen Trübungen Reichthümer ſich zu erwerben, kurz: der Egoismus in allen möglichen Formen und Geſtalten. Das iſt das Sinnliche in der Form des Politiſchen; das Unſinnliche, womit es ſich ſchmückt, ſind die falſchen Theorien von Recht und vom Bürgerthum. Was von einem ſo verderbten Geſchlechte zu erwarten ſei, hat die jüngſt vergangene Zeit zur Genüge gelehrt, und eben ſo, daß jenes an ſich unfähig ſei und unwürdig, irgend ein Gutes zu ſchaffen. Mit dem Unheiligen verbindet es die Tücke, und wirkt in ſchnöder Feigheit ſo lange fort, bis es hofft, die Bande des Rechts und der Gefahr ſeien genugſam gelöſt, und die heiligen Schranken gefallen, um ſodann mit der ganzen innern Wuth hervorzubrechen, und ohne Schonung zu vertilgen, was von göttlicher Ordnung ſich noch finden ſollte im Leben.

Wie wenig aber ſolches Beginnen im Rathe der Vorſehung liege, und wie ſehr das Schickſal von Oben dem Streben, die geheiligten Grundgeſetze der Staaten in Nacht und Chaos aufzulöſen, entgegen ſei, das hat die jüngſte Vergangenheit gleichfalls gelehrt, und die Gegenwart lehrt es fortwährend. Denn wie das Chriſtenthum und die Kirche, ſo ruhet

auch das Herrſcherthum auf einem ewigen Gedanken, und die ewigen Gedanken und die ewige Ordnung kann keine Zeit vertilgen. Denn wie ſollte das Vergängliche Macht haben über das Unvergängliche, und wie ſollte der ſchwache Menſch aufzulöſen im Stande ſein, was urſprünglich iſt? —

Wir haben bisher geſehen, in welch verſchiedenen Geſtalten die eigennützige Sinnlichkeit in der Gegenwart hervortritt, und wie ſie, um ſich in jeder Weiſe geltend zu machen, des Unſinnlichen ſich bedient, und zwar auf den Gebieten des Induſtriellen und Commerziellen, des Mathematiſchen und Mechaniſchen, des Aeſthetiſchen, Rechtlichen und Geſelligen.

Und nun entſteht die ernſte Frage, wie und durch welche Mittel die Richtung der Zeit zum Sinnlichen hin ſo unterbrochen und abgelenkt werden könne, daß die unſichtbare Weltordnung, für welche der Sinn ohnehin immer mehr zu verſchwinden ſcheint, wieder, wie die tiefere Grundlage, ſo das höhere Ziel des Lebens wird.

Derjenigen Wiſſenſchaften, die ſich mit dem Unſichtbaren und ſeiner ewigen Ordnung befaſſen, gibt es zwei: die Philoſophie und insbeſondere die Theologie. Es liegt in der Aufgabe von beiden, nicht blos für ſich zu ſein, und in ſtrenger Abſonderung dem Leben des Geſchlechtes fremd nebenher zu gehen, oder gar gegenüber zu ſtehen, ſondern energiſch einzugreifen in daſſelbe, und ihre höhern Prinzipien in ihnen geltend zu machen. Sehen wir aber darauf, wie beide in der unmittelbaren Gegenwart vielfach dieſer Aufgabe entſprechen; ſo möchten ſie in dieſem Punkte gar wenig zu loben ſein, indem ſie ſich, ohne Rückſicht auf die Zeit und auf das, was ihr vor Allem nothwendig iſt, dem gegenwärtigen Leben, ſtatt Einfluß auf daſſelbe zu gewinnen, gänzlich entziehen, aber eben darum auch, ohne jenen Einfluß, unpraktiſch werden.

Was zuerſt die Philoſophie angeht, ſo hat ſie, ſeit in ihr der reine Idealismus übermächtig geworden iſt, vom Leben mehr und mehr ſich abgewendet, und in dieſer Flucht vom Leben und von der Wirklichkeit ihr Heil in leeren Abſtraktio-

nen und dürren Formeln, folglich im Negativen geſucht, welchem man ſofort den Schein des Poſitiven und des Lebendigen zu verleihen, wenn ſchon vergebens, ſich bemühte. In der neueſten Zeit iſt es insbeſondere der logiſche Begriff, mit dem, bei andern ſonſt lobenswürdigen und ſelbſt großartigen Strebungen, doch manches Unweſen getrieben worden iſt und fortwährend noch getrieben wird, indem er durch willkührliche Hypoſtaſirung nicht nur als der volle und alleinwirkliche Weltinhalt genommen, ſondern ſogar zum abſoluten Geiſte, zu Gott, hinauf geſteigert wurde *). In dieſer durchaus einſeitigen, weil nur rein aprioriſchen Weltbetrachtung wurden alle anderen Quellen wahrer und lebendiger Erkenntniß entweder vornehm auf die Seite geſchoben, oder, wenn man ſich das Anſehen gab, ſie zu benutzen, war es nur zum Scheine; und in der That, dieſes Verfahren war nur conſequent. Denn iſt im logiſchen Begriffe alles Erkennen ſchon gegeben, und hat die Logik an ſich ſchon die Bedeutung der Metaphyſik; ſo iſt es ein eben ſo undankbares als läſtiges Geſchäft, andere Quellen des Erkennens neben jener allein wahren noch zu Rathe zu ziehen. Nur zu ſehr wurde man an Hamanns Worte erinnert, in welchen dieſer von einer mordlügneriſchen Philoſophie ſpricht, welche die Natur aus dem Wege geräumt habe. Eben ſo wenig konnte, auf die Theologie hingeſehen, auf dieſem Gebiete jener poſitive Urquell des religiöſen Erkennens, die göttliche Offenbarung, ſich in ihrem Weſen und ihrer Bedeutung geltend machen; denn ſie hatte dem menſchlichen Geiſte als ſolchem nichts mehr zu offenbaren. Der abſolute Offenbarer iſt nach dieſem Syſtem der menſchliche Geiſt, und er iſt es ſo ſehr, daß ſogar Gott ſelbſt ſich durch ihn erſt wahrhaft offenbar wird, was, bei der ganzen pantheiſtiſchen Anſchau-

*) Den Beweis hiefür haben wir geliefert in unſerer „Kritik der Vorleſungen Hegels über die Beweiſe vom Daſein Gottes", mitgetheilt in den Jahrbüchern für Theologie und chriſtliche Philoſophie, VI. Band 2. Heft. S. 251—359.

ung, in anderer Wendung wieder ſo ausgedrückt wird, daß Gott durch die Offenbarung an den Menſchen eigentlich nur ſich ſelbſt ſich — semet sibi, — und nicht dem Menſchen offenbare; ja, daß das Gottesbewußtſein des Menſchen nicht ein Bewußtſein des Menſchen von Gott, ſondern nur das Selbſtbewußtſein Gottes im Menſchen und durch dieſen ſei; — Sätze, durch welche Alles auf den Kopf geſtellt, und bald der creatürliche Geiſt zu Gott, und bald Gott zum creatürlichen Geiſte gemacht wird. Alle Offenbarung aber, dort wie hier, und hier wie dort, iſt nur die *Selbſtentfaltung und Selbſtexplikation des logiſchen Begriffes*.

Wenn die ſolche Wege einſchlagende Philoſophie von dem Leben ſich immer mehr und mehr entfernt hat, und in demſelben Grade, in welchem es geſchehen, auch unpraktiſch geworden iſt; ſo iſt dieß von der heutigen *Theologie* in mancher Hinſicht nicht weniger zu behaupten. Denn ſeit *Semler* hat ſich bei einem großen Theile der Theologen das Streben geltend gemacht, das *lebendige Factum* der göttlichen Offenbarung, welches Factum zugleich das *Prinzip der göttlichen Bildung* unſeres Geſchlechtes in ſich enthält, in leere Begriffe aufzulöſen. Wenn daher die Philoſophie Alles aus leeren Begriffen ableitet, und aus dergleichen Begriffen das Leben conſtruirt, welches Leben freilich nach dieſem Urſprunge ein höchſt unlebendiges iſt und bleibt; ſo löſt die Theologie der Zeit ſelbſt das lebendigſte Leben in leere Begriffe auf, um jener als dienſtbare Magd in die Hände zu arbeiten. Noch vor nicht langer Zeit hat es ein Theologe unternommen, den höchſten, lebensvollſten Inhalt der göttlichen Offenbarung auf gewiſſe wenige Ideen, die zudem noch leer genug waren, zurückzuführen, um ſofort für das Göttliche einen recht engen und kleinen Maaßſtab zu haben; allein dieſes Streben iſt ſogar in der Gegenwart von dem andern übertroffen worden, ſelbſt das Leben *Chriſti* ſofort nicht mehr als etwas wirklich Hiſtoriſches, ſondern nur als eine *gewiſſe Idee* gelten zu laſſen! Vorbereitungen hiezu waren lange vorhanden; allein das Meiſterwerk iſt erſt in der neueſten

Zeit ausgeführt worden, nachdem zuvor, und zwar auf ziemlich unſchuldige Weiſe, von der Aeſthetik der Gedanke dazu gegeben war. Es iſt nämlich Solger, der in ſeinen Vorleſungen über Aeſthetik *), unter der Rubrik vom göttlich Schönen folgende Gedanken ausgeſprochen hat. „Auch das göttlich Schöne kann nur als Symbol, oder als Allegorie erkannt werden. Wir müſſen es in ſeiner Wirklichkeit auffaſſen; dieſe aber kann nur gedacht werden 1) als das Moment, worin ſich die Beziehungen erſchöpfen (ſymboliſch); 2) als Entwicklung der Idee ſelbſt (allegoriſch). In ſo fern hier das Göttliche ſelbſt der Stoff der Kunſt iſt, erſcheinen Symbol und Allegorie nur als Offenbarung der göttlichen Idee. Daher kommt in die Kunſt eine hohe Wahrheit, wodurch ſie national und lebendig wird. Was aber hier die Idee leiſtet, leiſtet bei dem Irdiſchen die wirkliche Exiſtenz. Es liegt in dem Verhältniß des Schönen ſelbſt als Symbol und Allegorie ein Kern des Lebens, welcher ſich einmal als Göttliches, das andermal als Irdiſches zeigt. — Das Göttliche iſt übrigens nur, in ſo fern es in der Kunſt vorkommt, nothwendig Symbol oder Allegorie; außerdem hat es einen anderen, ſelbſtſtändigen Charakter. Dieſe beide Geſichtspunkte ſind: der mythiſche und der myſtiſche. Beide unterſcheiden ſich, wie in der Kunſt überhaupt Symbol und Allegorie. Die mythiſche Offenbarung des Göttlichen iſt deſſen unmittelbare Gegenwart in der Wirklichkeit, als eines Handelnden, ſich Entwickelnden. So müſſen wir uns die Gottheit denken, nicht blos zur Erleichterung oder Hülfe für unſere ſchwachen Fähigkeiten, ſondern vermöge einer inneren Nothwendigkeit in der Idee des Göttlichen ſelbſt. Die Gottheit wird von uns erkannt als ein Weſen, das handelnd, gegenwärtig, wirklich iſt. — Es iſt aber darum kein beſonderes, zufälliges, ſondern das Weſen überhaupt; daher muß ſich die Idee in dem Handeln vollſtändig ausdrücken. Es würde ein

*) K. W. F. Solgers Vorleſungen über Aeſthetik, herausgegeben von K. W. L. Heyſe, Leipzig 1829.

beſonderes und zufälliges Individuum ſein, wenn wir nicht zugleich erkennten, daß es das Weſentliche unſeres Innern ſelbſt ſei, und daß alle Wirklichkeit in dieſem Weſen verſchwindet und untergeht. Dieſe zweite Anſicht iſt die myſtiſche. — Alle vereinigenden Beziehungen des Symbols mit dem Göttlichen ſind allegoriſch. So Nemeſis, Eris, die Freundſchaft, die Hoffnung, ganz allegoriſche Weſen, welche die Beſtimmung des Symbols nur in ganz beſonderer Beziehung ausdrücken. So ſtellen hinwiederum wirkliche Weſen das Göttliche in einzelnen Beziehungen dar. Daher erſcheinen manche Heroen als beſondere Aeußerungen von Gottheiten. Dieß iſt die Allegorie der andern Seite, wo das gegebene Individuum auf den allgemeinen Begriff gedeutet wird. — Auf dem Standpunkte der Individualität iſt das myſtiſche und allegoriſche Prinzip überwiegend. Da, wo das individuelle Bewußtſein der Mittelpunkt iſt, muß es erkannt werden, als das Weſen des Bewußtſeins überhaupt umfaſſend. Dies wäre nicht möglich, da das individuelle Bewußtſein ein gegebenes, beſonderes iſt, wäre es nicht fähig, durch Zerlegung der Idee das inwohnende Göttliche in die Wirklichkeit zu verſetzen, ſich ſelbſt zu erkennen als ein Reſultat göttlicher Kräfte, die in der Wirklichkeit in Beziehungen aufgelöſt erſcheinen müſſen. Hierauf beruht das Allegoriſche. Die Idee wird in ihren Gegenſätzen zerlegt und dieſe auf einander bezogen. So löſt ſich das Myſtiſche in Allegorie auf. In dem Mythiſchen iſt die Idee ſelbſt Beſonderheit; in der Myſtik iſt es die reine Allgemeinheit, die ſich in einem beſondern Momente der Wirklichkeit als allgemeine offenbart. Es entſteht Identität des Ewigen mit der unmittelbaren Wirklichkeit, die aber ohne Beziehungen nicht erkannt werden kann. Mit der Allegorie iſt eine Spaltung zwiſchen Allgemeinem und Beſonderem verbunden, aber zugleich die vollkommenſte Einheit der Idee und der Wirklichkeit, was im Symbol umgekehrt iſt. Die Allegorie iſt eine Entfaltung des Myſtiſchen. Iſt ſie das nicht, ſo wird ſie bloße Verſtandesvergleichung ohne künſtleriſche Bedeutung. Wir können das Geſagte auf die chriſtliche Re-

ligion anwenden, in ſo fern ſie Gegenſtände für die Kunſt darbietet. Der Mittelpunkt aller künſtleriſchen Darſtellung iſt hier der Moment, wo ſich das Myſtiſche in Allegorie entfaltet, wo die Idee als ganz in der Wirklichkeit erſcheinend aufgefaßt wird, ſo das daraus die zweifache Beziehung hervorgehen kann. Dieſes Moment macht die Perſon und das Leben des Heilandes aus, worin ſich die göttliche Idee mit der Wirklichkeit ganz verſchmelzt. Daher hat Chriſtus in ſeinem ganzen Leben und Leiden nicht blos den Charakter eines göttlichen Weſens, ſondern eine beſtändige allegoriſche Beziehung auf die Gegenſätze, ſo daß er in jedem Momente etwas bedeutet. Am auffallendſten zeigt ſich dies in den äußerſten Enden ſeines Lebens: der Geburt, wo das wirklich erſcheinende Kind auf eine göttliche Idee zu beziehen iſt, und dem Leiden, wo die Rückkehr der Wirklichkeit in die Idee ſtattfindet, die auf die ganze Menſchheit und deren Schickſal zurückdeutet. Was zwiſchen beiden Enden in der Mitte liegt, wird ganz hiſtoriſch aufgefaßt werden müſſen. In jedem von beiden Prinzipien erzeugt ſich das entgegengeſetzte immer mit; wie im Symbol die Allegorie, ſo in der Allegorie das Symbol. Das Daſein des Heilandes iſt etwas Symboliſches, worin aber ſchlechterdings das Myſtiſche ſein muß. Auch die vollendete Beſonderheit muß daher erkannt werden als Etwas, was auf eine Idee zu beziehen iſt. Daher hat Chriſtus nicht den allgemeinen ſymboliſchen Typus, wie die alten Gottheiten, ſondern eine weit mehr hiſtoriſche Geſtaltung, weil ſein wirkliches Leben immer noch als Allegorie auf das Allgemeine bezogen werden muß*)."

Wenn der Kunſtverſtändige, wie wir oben aus ſeinen eigenen Worten abgenommen haben, die Ueberzeugung ausſpricht, das Göttliche ſei nur, in ſo fern es in der Kunſt vorkomme, nothwendig Symbol oder Allegorie, denn außerdem habe es einen andern, ſelbſtſtändigen Charakter; ſo hat jetzt umgekehrt der mythiſche Theologe, nachdem er von den Philoſophen Allmoſen empfan-

*) Solgers Aeſthetik S. 136—145.

gen, jenen ſelbſtſtändigen Charakter des Göttlichen und die hiſtoriſche Geſtaltung deſſelben, welche ſelbſt die Aeſthetik aus innerem ehrfurchtsvollem Drange als unantaſtbar hingeſtellt, ohne alle Scheu vernichtet, damit aber die ganze Grundlage der Theologie ſchamlos zerſtört, wenn ſich nur das Göttliche vom Menſchen zerſtören ließe in ſeiner Wahrheit und Ewigkeit. So wenig aber das Letztere der Fall iſt, ſo gewiß muß umgekehrt geſagt werden, daß ein ſolcher Theologe, ſtatt die urſprüngliche Grundlage der Theologie aufzuheben, nur ſich ſelbſt aufhebt in ſeinem wahrhaft theologiſchen Charakter, durch welche Selbſtentwürdigung er ſich zugleich, wie wir geſehen haben, auf ſeinem eigenen Boden weit unter jenen Philoſophen und Aeſthetiker ſtellt, der auf ſeinem Standpunkt noch fähig genug iſt, das Göttliche in ſeinem ſelbſtſtändigen Charakter und in ſeiner wirklichen hiſtoriſchen Offenbarung und Geſtaltung zu erkennen und zu verehren. Der mythiſche Theolog gehört ſomit zu der Schaar jener, welchen nach der Anweiſung des Apoſtels eingeſchärft werden ſoll, daß ſie nicht afterlehren, noch ſich mit Mythen abgeben, die mehr Streitfragen, als die göttliche Anſtalt im Glauben fördern *).

So iſt daher, wie die rein aprioriſche Philoſophie unſerer Zeit, auch die mythiſche Theologie, die übrigens nur ein beſtimmtes Moment der rationaliſtiſchen iſt, nicht im Stande, dem Hauptgebrechen der Zeit zu Hülfe zu kommen; denn ſtatt das wahre, göttliche Leben zu lehren, zieht ſie von dieſem Leben zurück, indem ſie zugleich die tiefſten Prinzipien deſſelben zu erſchüttern ſich bemüht, jene Thaten der göttlichen Offenbarung nämlich, die als wahrhaft hiſtoriſche Fakta die Grundlagen aller geiſtigen Bildung des Geſchlechtes, die Seele aller wahren Religion und aller tiefern Philoſophie, damit aber auch den Anfang und das lebendige Prinzip der Weltgeſchichte enthalten.

Es iſt ſomit nothwendig, hier wie dort zu den wahren Quellen der göttlichen Wahrheit und Weisheit wieder zurück-

---

*) 1. Tim. 1, 3. 4.

zukehren, um das Leben, wie es einerſeits in ſeinem ewigen Urſprunge erkannt wird, ſo andererſeits ſeinem wahren göttlichen Ziele zuzuführen, und daher ſowohl das Sinnliche als das Unſinnliche dem Ueberſinnlichen zu unterwerfen und dienend zu machen.

Darin liegt aber auch, daß wir jedes Organ, das ſich auf dem Gebiete der Wiſſenſchaft für ein ſolches zeitgemäße Streben im Großen und im Kleinen darbietet, nur mit inniger, dankbarer Freude begrüßen können, und daß wir uns der Theilnahme und Mitwirkung nicht kalt entziehen dürfen, wenn wir uns ſelbſt nicht in die Reihe derer ſtellen wollen, die dem Leben des Geiſtes entfremdet ſind.

Als ein ſolches Organ erkennt ſich gegenwärtige Zeitſchrift. Wir erachten es im Intereſſe der Sache, über dieſes neu auftretende wiſſenſchaftliche Organ, und zwar nach der Weiſe, wie es ſich ſelbſt angekündigt hat, und nach dem, was wir überhaupt von ihm erwarten dürfen, uns im Folgenden noch auszuſprechen.

Dieſe Zeitſchrift kündet ſich an als Organ für Philoſophie und ſpekulative Theologie, für jene beiden Wiſſenſchaften, von welchen wir oben geſehen haben, daß ſie zwar nach ihrer Stellung dem Leben ſeine höhere göttliche Richtung wieder geben ſollten, daß ſie aber in der unmittelbaren Gegenwart, ſtatt ihren Beruf zu erfüllen, das Leben gerade in ſeinen edelſten Kräften und göttlichſten Beziehungen ſelbſt zerſtören, indem ſie ſeine urſprünglichſten, wahrſten und tiefſten Grundlagen vernichten, jene Grundlagen nämlich, die von und durch Gott ſind. Es fragt ſich daher, welchen Zweck ſich die gegenwärtige Zeitſchrift im Beſondern ſetze. Laut der Selbſtanzeige iſt es der doppelte:

„Die Intereſſen chriſtlicher Spekulation rein und lauter zu vertreten, ſie ſelbſt wiſſenſchaftlich weiter und tiefer auszubilden, und auch nach Richtungen, die bisher ihrem Kreiſe ferner lagen, namentlich auf Naturphiloſophie und Anthropologie, hinauszuwenden;" und:

„Die tiefgreifenden Fragen der Dogmatik und praktiſchen Theologie, welche jetzt beide Kirchen bewegen und alte Gegenſätze wieder hervorzurufen ſcheinen, auf philoſophiſchen Boden zu ziehen, und hier, in ſpekulativer Durchbildung, ſie ihrer Löſung oder gegenſeitigen Anerkenntniß entgegenzuführen.“

Die Intereſſen alſo, die hier rein und lauter vertreten werden ſollen, ſind die der chriſtlichen Spekulation. Damit iſt zum Voraus ausgeſprochen, daß die Grundlage derjenigen Philoſophie, die ſich hier geltend machen will, das Chriſtenthum mit ſeinen Grundanſchauungen ſei, von welchen das höhere Bewußtſein der Menſchheit ſeit achtzehnhundert Jahren durchdrungen, oder durch welche es ſeit dieſer Zeit ein höheres geworden iſt. Und mit dieſer Ueberzeugung iſt die andere verwachſen, oder nur eine Folge aus ihr, daß es einen höhern Zuſammenhang gebe zwiſchen der chriſtlichen Theologie und den verſchiedenen Wiſſenſchaften, wenn nur dieſen ſelbſt wirkliche Ideen und Prinzipien zu Grunde liegen. Denn allem wahrhaft Geiſtigen iſt das Chriſtenthum innerlich verwandt, und jedem Geiſte kommt es auf den verſchiedenen Gebieten mit ſeinem höhern und göttlichen Geiſte zu Hülfe; wenigſtens iſt dieß der Fall gerade bei den tiefſten und höchſten Beziehungen des Lebens, und zwar ſowohl wenn nach dem letzten Urſprunge als nach dem höchſten Zwecke desſelben gefragt wird. Wir können daher, um an Früheres anzuknüpfen, ſagen, es iſt das Chriſtenthum, durch welche im Erkennen und Leben das Sinnliche und das Unſinnliche in ihr wahres Verhältniß zum Ueberſinnlichen kommen; und darin eben erkennen wir ſo recht jenen Welt-überwindenden Sieg des chriſtlichen Glaubens, von welchem der Apoſtel Johannes geſprochen hat *). Das Chriſtenthum iſt die Herrſchaft des Geiſtes.

Nach einer andern, von uns gleichfalls aus der Anzeige dieſer Zeitſchrift mitgetheilten Bemerkung, ſoll in den Ver-

*) Joh. 5, 4. 5.

Digitized by Google

handlungen ganz beſonders Rückſicht genommen werden auf Naturphiloſophie und Anthropologie. Damit iſt nahe gelegt, daß die Natur im Großen und die menſchliche Natur im Beſondern in ihre Rechte wieder eingeſetzt werden ſollen; die Natur ſoll wieder die wirkliche, lebendige ſein, nicht diejenige, welche uns in der Abſtraktion des leeren Begriffs als eine gemißhandelte und ihres Reichthums beraubte erſchienen iſt; eben ſo ſoll ſie als diejenige vor uns auftreten, die nicht ſelbſt Gott, ſondern die durch Gott iſt, und zwar durch unmittelbare Schöpfung aus dem Nichts. Die auf chriſtlichem Boden ſtehende Naturphiloſophie wird alſo nach ihren innern Prinzipien eine Weltſchöpfung durch den freien und perſönlichen Gott lehren, und dieſe Grundwahrheit durch das Ganze und Einzelne durchführen. Nach denſelben Prinzipien wird dieſe Philoſophie lehren, daß Gott die Welt fortwährend erhalte, und mit der Lehre von der Welterhaltung wird ſich verbinden die Lehre von der Weltregierung, nach derſelben Grundanſchauung, nach welcher Gott der freie und perſönliche, über der Welt ſtehende iſt, welche Grundanſchauung mit den ihr innerlich verwandten oder aus ihr nur hervorgegangenen Anſchauungen zum Syſtem der göttlichen Perſönlichkeit ſich geſtaltet, zu jenem Syſteme ſomit, nach welchem, wie man ſich, um von falſchen Grundbeſtimmungen ſich zu entfernen, ausdrückt, die Perſönlichkeit Gottes das Prinzip der Welt und der Wiſſenſchaft iſt, wie es zwar im Chriſtenthume nie anders erkannt worden iſt, wie aber die Philoſophie erſt in der neueſten Zeit dahin nach langen Verirrungen wieder eingelenkt hat.

Was uns aber ganz beſonders nahe liegt, iſt die Anthropologie. Denn da die Erlöſung und Verherrlichung, welche das Chriſtenthum in der Welt bewirkt, vorzugsweiſe in und an der menſchlichen Natur vorgeht, ſo wird ſich das Chriſtenthum zeigen müſſen in der innern Angemeſſenheit zu der menſchlichen Natur, ſo wie die menſchliche Natur

in der innern Angemeſſenheit zum Chriſtenthume; oder mit andern Worten: die innere Wahrheit der chriſtlichen Offenbarung zeigt ſich in dem weſentlichen Verhältniſſe des Chriſtenthums zur menſchlichen Natur und den wirklichen Zuſtänden derſelben. Es iſt folglich das menſchliche Selbſtbewußtſein mit ſeinem vollen Inhalte und nach all ſeinen Seiten und Richtungen, worin ſich die chriſtliche Religion ſelbſt das Zeugniß ihrer Wahrheit gibt. Und was im Bewußtſein eines Jeden, ſobald 'es ſich nur ſelbſt verſteht, und ſomit wahres Bewußtſein iſt, im Beſondern geſchieht, das geſchieht im Bewußtſein des Geſchlechtes im Großen; die Geſchichte dieſes letztern Bewußtſeins iſt die Weltgeſchichte.

Es iſt nur dieſe innere Beziehung der göttlichen Wahrheit zur menſchlichen Natur und zum Leben, die Chriſtus im Auge hatte, wenn er ſagte: Wenn Jemand den Willen deſſen, der mich geſandt hat, befolgen will, der wird aus der Lehre ſelbſt erkennen, ob ſie von Gott ſei, oder ob ich aus mir ſelbſt rede *). Und daſſelbe meint Johannes in den Worten: Wer an den Sohn Gottes glaubt, der hat das Zeugniß Gottes in ſich ſelber; es beruhet auf dieſem Zeugniſſe, daß Gott uns ewiges Leben gegeben, und daß dieſes Leben in ſeinem Sohne iſt, wer den Sohn hat, der hat dies Leben **).

So wird die eigene Natur zu einer Offenbarung, in der uns die chriſtliche Offenbarung zugleich offenbar wird; und es zeigt ſich auch hier, wie die mittelbare und die unmittelbare Offenbarung Gottes überall in einander greifen, ſich gegenſeitig erklären und bewahrheiten. Die wahre Wiſſenſchaft wird daher dahin ſtreben, die Harmonie beider Offenbarungen, der durch die Natur und der durch außerordentliche göttliche Thätigkeiten, zu erweiſen; und wie bisher eine oberflächliche Kenntniß der Natur, des Geiſtes und der Geſchichte den Unglauben befördert und unterſtützt hat, ſo wird fortan ein tieferes Eindringen in dieſe

*) Joh. 7, 17.
**) Joh. 5, 10—12.

wichtigen Gegenſtände auch jene tiefere Einheit und innere Harmonie aufzeigen, die zwiſchen den beiden großen Offenbarungen Statt findet. In der Einheit der göttlichen Werke werden wir die Einheit des Urhebers erkennen, und, bei ihm angekommen, werden ſich die Geheimniſſe der Natur und des Geiſtes, ſo wie die Räthſel des Lebens und der Geſchichte in göttliche Klarheit auflöſen. Alles wird zur Offenbarung Gottes und zur Offenbarung ſeiner Rathſchlüſſe, die vor der Zeit und vor der Schöpfung gefaßt waren, und die ſich in ihrem ganzen vollen Umfange erfüllen in der Ewigkeit; aber dieſe Erfüllung wird auch unſere eigene ſein.

Was daher die Wiſſenſchaft, um zu einem wahren und lebendigen Erkennen zu gelangen, anzuſtreben hat, iſt einerſeits ein tieferes Erfaſſen der Natur, des Geiſtes und der Geſchichte; andererſeits aber ein feſtes Beharren bei der Wahrheit der außerordentlichen Offenbarung Gottes und ein unausgeſetztes freudiges Ergründen derſelben nach all ihren Verhältniſſen und Beziehungen, welche Beziehungen die tiefſten und höchſten zwiſchen Gott, Geiſt und Natur ſind.

Und darin erkennen wir die wahre Aufgabe der Philoſophie und der ſpekulativen Theologie, die in gegenwärtiger Zeitſchrift gelöſt werden ſoll.

Noch auf etwas Anderes müſſen wir, ehe wir ſchließen, unſere Aufmerkſamkeit richten.

Nach der Ankündigung nehmen an ihr Denker und Theologen beider Confeſſionen Antheil, und es iſt der gemeinſame Zweck, die tiefgreifenden Fragen der Dogmatik und der praktiſchen Theologie, welche jetzt beide Kirchen bewegen, und alte Gegenſätze wieder hervorzurufen ſcheinen, auf philoſophiſchen Boden zu ziehen und hier ihrer Löſung oder gegenſeitigen Anerkenntniß entgegenzuführen. Man ſieht, es iſt nicht der Krieg, der herbeigeführt werden ſoll, ſondern der Friede, aber der Friede, wie er nicht iſt durch oberflächliches Ignoriren der vorhandenen Gegenſätze, ſondern durch wiſſenſchaftliche Verſöhnung derſelben, bei welcher jeder Theil mit ſeiner Stelle

auch ſein Recht einnimmt. Dadurch, daß theologiſche Fragen auf den Boden der Philoſophie hinübergezogen werden, hören ſie nicht auf, theologiſch zu ſein, und eben ſo wenig verliert das theologiſche Moment ſeine Grundlage und ſein Prinzip. Dieß würde nur bei einer Philoſophie der Fall ſein können, die ſich in lauter unbewieſenen, leeren Vorausſetzungen verläuft, und die das, in was ſie entweder aus Mangel an geiſtiger Kraft nicht eindringen kann, oder aus leerem Hochmuth nicht eindringen will, vorweg verwirft, von welcher Verwerfung die neuere und neueſte Zeit viele Beiſpiele in allerlei Formen gegeben hat. Gegen eine ſolche unwiſſenſchaftliche Verwerfung wird ſich die tiefere Philoſophie nicht nur zu verwahren wiſſen, ſondern ſie wird auch, offen und edel, da, wo ſie ſich durch innere und äußere Gründe bewogen fühlen muß, die höhere Wahrheit der Offenbarung Gottes anerkennen und verehren, und den Geiſt des Chriſtenthums freudig neue Siege feiern laſſen. Einem ſolchen Unternehmen könnte daher nur derjenige abhold ſein, dem bange iſt für die chriſtliche Wahrheit ſelbſt, die er in ihrer umfaſſenden Macht noch nicht erkannt hat, und der noch nicht aus jenen Erfahrungen, die das eigene Bewußtſein und das Bewußtſein der Menſchheit gemacht hat, es weiß, daß das Chriſtenthum die Herrſchaft des Geiſtes und der Wahrheit in allen Formen iſt.

Wenn aber, um auf das Confeſſionelle noch einmal zurückzukommen, die Ankündigung von einem Verſuche ſpricht, die Gegenſätze der Parteien und geſchiedenen Bekenntniſſe zum Bedeutungsloſen einſchwinden zu laſſen, ſo iſt dieß bei der durchaus rechtlichen, geraden und offeneren Geſinnung des hochachtbaren Herausgebers, der zudem weit entfernt iſt, einem oberflächlichen Indifferentismus das Wort zu gönnen, nur von der Zukunft zu verſtehen, und liegt ganz im Begriffe des Friedens ſelbſt, der als wahrer und wirklicher Friede keine feindlichen Gegenſätze neben einander beſtehen laſſen kann.

Entſpricht dem ernſten und redlichen Willen das Werk, dann haben wir von dem gegenwärtigen ſo wie von jedem ähn-

lichen Unternehmen nur Gutes zu erwarten. Denn das Verhältniß, das hier ſich geltend machen will, iſt das Verhältniß der Wahrheit zum Leben; das rechte Leben iſt überall aus der Wahrheit, denn es iſt nur die lebendige Wahrheit ſelbſt. Bei der Wahrheit alſo müſſen wir anfangen, und ſie allererſt in ihren Selbſtoffenbarungen ergründen, ehe wir auf ſie das wahre Leben zu gründen im Stande ſind; die göttlichen Urſprünge ſind zu erforſchen, die Allem das Daſein gegeben haben; die göttlichen Prinzipien, nach welchen Alles ſich bildet und entwickelt; die göttlichen Zwecke, die von allen Creaturen zu erreichen ſind, und deren Summe der Eine göttliche Weltzweck iſt.

So Alles in der göttlichen Ordnung begreifend und unter ſie ſtellend, wird die Wiſſenſchaft durch alle Verhältniſſe des Lebens erregend, ſtärkend, belebend und verſöhnend hindurchgreifen; ſie wird die großen Widerſprüche aufheben, und die ſchmerzlichen Diſſonanzen der Zeit in Harmonie auflöſen. Und dieſe Harmonie wird die göttliche Einheit des Lebens, dieſe aber der himmliſche Friede des Chriſtenthums ſein.

Iſt die rechte Ordnung, welche die göttliche iſt, in das Leben eingedrungen, dann erweiſt ſie ihre ſchöpferiſche Kraft in allen Kreiſen deſſelben. Nicht blos wird ſie ſichtbar in dem durchaus religiöſen Sinne der chriſtlichen Familie, ſondern auch in der geiſtigen Veredlung, die in dem ganzen Hausweſen und in der ganzen Haushaltungskunſt ſichtbar wird. Hier iſt nicht blos der Anſatz zum Reiche Gottes, ſondern das Reich Gottes ſelbſt in ſeiner lebendigen Wirklichkeit. Jede Familie bildet eine ſittliche Einheit, in der ſich in frommer Kraft die Ordnung des göttlichen Reiches offenbart, indem durch die Macht des chriſtlichen Geiſtes nach allen Verhältniſſen das Sinnliche und Unſinnliche dem Ueberſinnlichen unterworfen und dienſtbar gemacht wird. Die erweiterte Familie iſt der Staat, in welchem, nur in größerm Umfange, jenes veredelte und dem göttlichen Zuge folgende Leben ſich wiederholt. Bei der ſich geltend machenden Wahrheit wird es den falſchen Doktri-

nen der Zeit über Staat und Staatswohl nicht möglich ſein, in das wirkliche Leben ſelbſt verletzend, wie ſie wollen, einzugreifen; auch hier iſt das göttliche Reich mit ſeiner ewigen Ordnung die allein wahre Norm, die allen irdiſchen Reichen zu Grunde liegt; auch hier ruhet das Sichtbare auf dem Unſichtbaren, das ſichtbare Reich ſomit auf dem unſichtbaren. Denn das Chriſtenthum lehret, daß Gott der Vater ſei, von welchem die ganze Familie im Himmel und auf Erden den Namen führe *). Das Vaterverhältniß iſt darum auch das Grundverhältniß der Staaten; deßwegen nennen wir die Regenten Väter. Wer an dieſem Grundverhältniſſe rüttelt, der rüttelt an dem Wohle der Menſchheit, ein wahres Wort hat daher der geſprochen, der geſagt hat, das Grab der Könige würde das Grab der Welt ſein. Was gegen die göttliche Ordnung iſt, kann im Grimme nur zerſtören, und ſich mit. Aber zu jenem Frevel wird es nicht kommen, und noch weniger könnte ein ſo unnatürlicher Zuſtand Dauer haben; denn was urſprünglich und ewig iſt, vermag nicht aufgelöſt zu werden in ſeinem Weſen.

So iſt der wahre Quell des Lebens überall und immer das Göttliche in demſelben, und dieſer göttliche Quell iſt auch das innere Prinzip und der ewig ſchöpferiſche Geiſt einer freudig fortſchreitenden, überall ſich erfüllenden, troſtreichen Geſchichte, einer Geſchichte, die auf der göttlichen That der Erlöſung ruhet, die überall Verſöhnung offenbaret, und deren fortſchreitende Verſöhnung die fortſchreitende Entwicklung iſt; einer Geſchichte endlich, deren Zukunft lebendig ſchon in die Gegenwart hereingreift, weil die Gegenwart, in dem göttlichen Prinzip ruhend, mit dieſem göttlichen Prinzip auch die Quelle und die Kraft der künftigen allgemeinen Verklärung in ihrem Schooße trägt.

*) Epheſ. 3. 15.

Die drei Grundfragen der gegenwärtigen Philoſophie.

Mit Bezug auf die Schrift:

Die Philoſophie unſerer Zeit. Zur Apologie und Erläuterung des Hegelſchen Syſtemes. Von Dr. Julius Schaller. Leipzig, Hinrichs. 1837. gr. 8.

Von

C. H. Weiße.

Erſter Artikel.

Das Werk, welches uns zu dieſer Abhandlung den Anlaß giebt, enthält einen Verſuch, von dem Standpunkte des Hegel'ſchen Syſtemes aus die Geſammtheit der Einwürfe, die gegen dieſes Syſtem wiſſenſchaflich erhoben worden ſind, zu widerlegen. Es erweckt ein günſtiges Vorurtheil für den Verf., daß er ſich zum Behufe ſolcher Widerlegung nur Schriften von wirklich wiſſenſchaftlichem Charakter, meiſt von größerm Umfange und eigenthümlichem Gehalte, ausgeſucht hat. Bisher war das Verfahren eines Theils der Hegelſchen Schüler vielmehr dieſes, ſich unter den Entgegnungen gerade die am wenigſten wiſſenſchaftlichen, am meiſten das Gepräge der Unkenntniß und Leidenſchaftlichkeit tragenden herauszunehmen, und dieſen in den umſtändlichſten Recenſionen, ja in eigenen Schriften zu begegnen, die ernſten und wiſſenſchaftlichen Gegner aber ſo lange als möglich zu ignoriren, dann aber mit Schmähreden und

Verläumdungen vielmehr, als mit wiſſenſchaftlichen Widerlegungen ſie abzufertigen. Hr. Schaller, den wir bisher nur durch eine kleine lateiniſche Schrift über die Philoſophie Leibnitzens kannten, geht in dieſem ſeinem erſten größeren Werke den umgekehrten Weg. Er giebt in der Einleitung (welche er etwas unpaſſend Erſten Abſchnitt nennt, ſo daß der allein weſentliche und wiſſenſchaftliche Theil ſeiner Schrift, der auch dem Umfange nach der unverhältnißmäßig größere iſt, in den Rang eines Zweiten Abſchnitts zu ſtehen kommt,) eine kurze, in den meiſten Hauptzügen treffende Charakteriſtik des philoſophiſchen Treibens der Gegenwart nach ſeiner äußerlichen Erſcheinung, und gedenkt dabei vorübergehend jener unwiſſenſchaftlichen Polemik gegen Hegel; der geſammte Haupttheil ſeines Buches aber bleibt der ſtreng wiſſenſchaftlichen Diskuſſion mit denjenigen Gegnern gewidmet, die ihrerſeits eine ſolche eröffnet haben, und zugleich durch den ſelbſtſtändigen Gehalt ihrer eigenen Arbeiten Stoff und Anlaß dazu geben.

Der Charakter von des Verf. Polemik iſt in ſofern zu rühmen, als er nicht im Schmähen und Herabſetzen der Gegner ſich ergeht, nicht, in anderwärts beliebter Weiſe, die Anſichten der Gegner ihres wiſſenſchaftlichen Zuſammenhangs entkleidet, als ſeltſame Ausgeburten eines kranken Gehirnes dem Gelächter der Menge preisgiebt, oder ſie ihnen als Schwindeleien des Ehrgeizes und der Originalitätsſucht ins Gewiſſen ſchiebt, ſondern ihren wiſſenſchaftlichen Gründen und Motiven nachgeht. Wirkliche Unbefangenheit in der Prüfung der verſchiedenen von ihm dargeſtellten philoſophiſchen Lehrzuſammenhänge können wir ihm jedoch allerdings nicht zugeſtehen. Sein Scharfſinn führt ihn zwar beim Hegelſchen Syſteme nicht minder, wie bei den Anſichten der Gegner, ſchnell genug darauf hin, die bedenklichen Stellen aufzufinden und die Schwierigkeiten, die ſich entgegenſtellen, aufzudecken. Aber nur bei dem erſtern zeigt er den guten Willen, über das unmittelbar Gegebene hinaus weiter fortzudenken, eine Rechtfertigung des Gegebenen, eine Löſung der Schwierigkeiten ſelbſtdenkend aufzuſuchen; während

er bei den letzteren oft eine weit näher liegende, weit unmittelbarer ſich darbietende Erklärung verſchmäht, und es bei dem Widerſpruch, bei der Dunkelkeit, die in den Worten der beurtheilten Lehre zu liegen ſcheint, (doch, was bei einem Thun dieſer Art kein geringes Lob iſt, ſich nicht leicht, wenigſtens nicht in der unmittelbaren Polemik gegen beſtimmte Gegner, eine Verfälſchung dieſer Worte, eine Verunſtaltung ihres Sinnes erlaubend,) bewenden läßt. Solche Parteilichkeit, deren wir den Verf. zeihen müſſen, wird Manchen um ſo tadelnswerther ſcheinen, als ſie bei ihm offenbar nicht, wie bei manchem ehrenwerthen Denker, ſich als die Folge einer gediegenen, durch die wiſſenſchaftliche Arbeit eines Lebens errungenen und unwandelbar feſtgeſtellten, mit der geiſtigen Individualität ihres Inhabers unabtrennbar verwachſenen Ueberzeugung darſtellt. Vielmehr trägt in der That die Vorliebe des Verf. für Hegel einigermaßen das Gepräge eines gewiſſen Eigenſinns und einer ſelbſtbeliebten Beſchränkung; und wir würden uns keineswegs wundern, wenn wir ihm, was ſchon Manchen, die auf ähnliche Weiſe, wie er, ſchriftſtelleriſch debütirt haben, widerfahren iſt, künftig einmal als Bekämpfer derſelben Anſichten, die er jetzt vertheidigt, begegnen ſollten. Indeſſen ſind wir weit entfernt, ihm daraus einen beſonders ſchweren Vorwurf zu machen. Als erſter Verſuch zur Orientirung auf philoſophiſchem Gebiete, wie wir ſie betrachten, als jugendliche Vorübung zu wiſſenſchaftlichen Arbeiten und Kämpfen ernſterer Art, iſt ſeine Arbeit aller Ehren werth und zeigt von einem keineswegs geringzuſchätzenden ſpekulativen Talente. Auf ihren Inhalt ſich etwas näher einzulaſſen, ladet ſie um ſo mehr ein, als man in dieſem Falle, was auf philoſophiſchem Gebiet ſo ſelten ſich begiebt, noch hoffen kann, ſich mit dem Verf. wirklich zu verſtändigen und den wiſſenſchaftlichen Krieg, den er begonnen hat, durch einen aufrichtigen, für beide Theile ehrenvollen Frieden beendigt zu ſehen.

Da wir in die Discuſſion mit dem Verf. nur in der Abſicht eingehen, um die wiſſenſchaftlichen Haupt- und Grund-

fragen, an die auch er ſeine Kritik und Polemik knüpft, einer weiteren Erörterung zu unterwerfen, ſo heben wir aus dem „erſten Abſchnitte“ der Schrift nur Einen Punkt hervor, der für die vorläufige geſchichtliche Bezeichnung des Standpunktes dieſer Unterſuchungen allerdings von Intereſſe iſt. Hr. Schaller erwähnt unter den verſchiedenen Momenten der Oppoſition, die ſich gegen Hegels Philoſophie erhoben hat, auch den Widerſpruch des Meiſters, deſſen Philoſophie Hegel ſelbſt für den Ausgangspunkt, gleichſam für die Geburtsſtätte der ſeinigen anerkannte. Dem Bedenken, welches aus ſolchem Widerſpruche eines Denkers, den man in dieſer Sache vor allen andern für einen urtheilsfähigen Richter halten ſollte, gegen die Sache ſelbſt ſich ergiebt, begegnet er durch Reflexionen über die Gründe, welche es in den meiſten Fällen den Heroen beſtimmter philoſophiſcher Standpunkte unmöglich machen, auf die höheren Stufen, die von ihren Nachfolgern erſtiegen werden, ſich gleichfalls noch aufzuſchwingen, oder das Thun dieſer Nachfolger auch nur anzuerkennen. So richtig dieſe Betrachtungen im Allgemeinen ſind, ſo bedenkt doch Hr. Schaller nicht, wie mißlich es um ihre Anwendung auf die Sache ſteht, die er verficht. Deſſen nicht zu gedenken, daß es leicht einem oder dem andern ſeiner Leſer einfallen könnte, ſie auf das eigene Verhältniß Hegels gegen diejenigen ſeiner Gegner anzuwenden, deren einige ſich ſchon während ſeines Lebens hervorthaten, die ſeine Philoſophie aus ihr ſelbſt heraus zu widerlegen oder weiter zu führen unternahmen: ſo iſt das Verhältniß zwiſchen Hegel und Schelling keineswegs ein ſo einfaches und klar vorliegendes, daß es ſich ohne weiteres unter die Kategorie bringen ließe, unter welche der Verf. es zu bringen trachtet. Bekanntlich iſt unter beiden großen philoſophiſchen Zeitgenoſſen Hegel der ältere, Schelling der um mehrere Jahre jüngere, der auch den Tod ſeines ehemaligen Freundes und nachherigen Gegners bereits um eben ſo viele Jahre überlebt hat, und hoffentlich um noch mehrere überleben wird. Allerdings war dieſer Jüngere ſeinem ältern Freunde und Jugendgenoſſen durch den erſten, küh-

nen Entwurf eines Syſtemes zuvorgeeilt, welches dieſer letztere ſogleich aufnahm und in einer längeren Reihenfolge gründlicher und umfaſſender Arbeiten zu der gebildeten, gediegenen Geſtalt, die es in jenem flüchtigen und fragmentariſch gebliebenen Entwurfe noch nicht hatte, herausarbeitete. Aber es iſt ein Irrthum, wenn man meint, daß der Verfaſſer jenes Entwurfes, damals ein ſechsundzwanzigjähriger Jüngling *), von jetzt an, ſeinem älteren Gefährten die Ausführung deſſelben überlaſſend, geruht, oder ſich nur in Wiederholung und unbedeutender Va-

*) Der Entwurf nämlich, von dem wir hier ſprechen, iſt kein anderer, als das in der (älteren) Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik (Bd. 2. Heft. 2.) erſchienene Bruchſtück einer „Darſtellung des Syſtemes der Philoſophie." Der Verf. hat ſchon ſonſt darauf aufmerkſam gemacht, und muß es hier nochmals thun, wie unter ſämmtlichen Schriften Schellings dieſes Bruchſtück die einzige iſt, welche ihrem Inhalt und ihrer Form nach wirklich dasjenige enthält, was man unter Schellings Syſtem gemeinhin zu verſtehen gewohnt iſt, und was namentlich auch Hegel und ſeine Schule bei ihren Verſuchen, jenem Syſteme als einem vermeintlich längſt fertigen und der Geſchichte anheimgefallenen, in der Geſchichte der Philoſophie ſeine Stelle anzuweiſen, darunter verſtehen. Hegels erſte Schrift (Differenz des Fichteſchen und Schellingſchen Syſtems) erſchien unmittelbar nach jener Darſtellung, durch die das Hinausgehen Schellings über den Fichteſchen Idealismus entſchieden war; ſie erſchien noch in demſelben Jahre mit jener (1801), und iſt unter allen Schriften Hegels die einzige geblieben, in welcher Hegel auf Schelling, zu deſſen Lehre er ſich in ihrer damaligen Geſtalt unbedingt bekennt, Rückſicht nimmt. Schellings ſpätere Schriften ſind von Hegel in den ſeinigen nie berückſichtigt worden, und die mündliche Darſtellung, die er von Schellings Philoſophie in ſeinen Vorleſungen über die Geſchichte der Philoſophie gab, welche wir jetzt im dritten Bande dieſer Vorleſungen gedruckt leſen, zeigt, wie ihm der Inhalt dieſer Schriften für einen und denſelben mit dem jener frühern galt, und wie er ſich des Fortſchritts, der darin über jenen Standpunkt (der im Weſentlichen Hegels eigener blieb), hinausführt, ganz und gar nicht zum Bewußtſein brachte.

riation der dort ausgeſprochenen Grundideen ergangen hätte. Die ganze Reihe von Schellings Schriften ſeit dem Jahre 1802 zeigt einen Prozeß der Umgeſtaltung jenes Standpunktes und der Ausgebährung eines neuen und höheren, der Hegeln fremd geblieben iſt, ſo daß das Verhältniß dieſer beiden Denker ſich inſofern, gegen die Darſtellung gehalten, die unſer Verf. davon giebt, völlig umkehrt und auf das natürliche Verhältniß, welches ſchon durch das Lebensalter Beider gegeben iſt, zurückführt. Die wahre Ueberwindung des „Identitätſyſtems,“ die nächſthöhere Stufe der Philoſophie iſt offenbar nicht in dem Syſteme Hegels enthalten, — dieſes iſt dem Prinzip nach durchaus daſſelbe mit jenem, und es ſind leere Spitzfindigkeiten, wenn einige Schüler Hegels, um das Prinzip des Identitätſyſtems gegen das Hegelſche zurückſtellen zu können, es als einſeitigen „Objektivismus“ zu bezeichnen belieben, als ob die wahre Subjekt-Objektivität oder Idealität erſt durch Hegel erreicht ſei. Es könnte vielmehr gar wohl ſein, daß eben jenes neuere Syſtem, zu welchem Schellings ſpätere Schriften (vor Allem die Abhandlung über die Freiheit und einige ſich an ſie anſchließende kleinere,) den Keim und Anfang enthalten, — daß eben dieſes jenen wahren Fortgang der philoſophiſchen Spekulation enthielte, den Hegel, ſo viel das Prinzip oder den Geſammtſtandpunkt betrifft, mit Unrecht in Anſpruch nimmt. Das eigenthümliche und große Verdienſt Hegels, welches darin beſteht, jenem von Schelling zuerſt entdeckten Standpunkte die ihm gemäße Form und Ausführung gegeben zu haben, ſoll damit nicht geläugnet werden. Wenn Schelling dieſes Verdienſt verkannt oder nicht nach ſeinem ganzen Umfange gewürdigt hat, ſo iſt allerdings zu erwarten, daß dieſe Verſäumniß ſich an ihm inſofern rächen wird, als er auch dem neuen Standpunkte, auf dem er Hegeln und ſeiner Schule abermals vorausgeeilt iſt, vielleicht nicht nach allen Seiten hin ſelbſt die Form und Ausführung wird geben können, die derſelbe in Anſpruch nimmt. Es iſt nichts weniger als unwahrſcheinlich, daß das Verdienſt der Erfindung, der Begründung und Durcharbeitung dieſes höhern Standpunk-

tes ſich auf entſprechende Weiſe zwiſchen Schelling und einer jüngern Generation, die gegen Hegel gerechter iſt, als Er, theilen wird, wie in Bezug auf den frühern Standpunkt ſolches ſich zwiſchen Ihm und Hegel getheilt hat.

Die Art und Weiſe, wie dieſe Generation auch in ihren ſelbſtſtändigern Verſuchen, über Hegel hinauszukommen und den höhern Standpunkt zu gewinnen, ſich an Schelling anſchließt und, während Dieſer die von ihm neu gewonnene Geſammtgeſtalt ſeiner Lehre noch zurückhält, ſich doch über letztere und das Verhältniß derſelben zu ihren eigenen Beſtrebungen vorläufig zu orientiren ſucht, hat für den Unbefangenen, der den Stand der Sache, wie er jetzt iſt, überblickt, nichts Auffallendes; noch weniger kann darauf ein Vorwurf, ſei es gegen den Meiſter, oder gegen die Jünger, mit irgend einem Recht begründet werden. Nichtsdeſtoweniger machen die Schüler Hegels es ſich zur Angelegenheit, dieſes nach ihrer Meinung, die ſie wenigſtens zu hegen vorgeben, unnatürliche und unlautere Bündniß auf alle Weiſe zu verdächtigen, ja ins Lächerliche zu ziehen. Hr. Schaller, mit beſſerem Anſtand und würdigerer Haltung als die Uebrigen, begnügt ſich es „ſeltſam ſich ausnehmend“ zu finden, und ſeinen Gegnern den Widerſpruch vorzurücken, deſſen ſie ſich ſchuldig machen, wenn ſie „ſonſt zwar über das αὐτὸς ἔφα gewaltig ſpotten, aber doch in dieſem Falle (in Bezug auf das von Schelling über Hegel geſprochene Urtheil) auf die Autorität einen ſehr hohen Werth legen.“ Hierauf iſt die natürliche Antwort: keinen höhern, als den das Anſehn eines Mannes wie Schelling und das objektive Gewicht des geſprochenen Urtheils, an dem auch Hr. Sch. prägnante Kürze, Schärfe und Beſtimmtheit zu rühmen nicht umhin kann, auch in den Augen der Unbefangenen in Anſpruch nimmt. Daß die Beziehung auf dieſen Ausſpruch Schellings nicht im Sinne eines αὐτὸς ἔφα zu nehmen iſt, zeigen ſogleich die einſchränkenden Beiſätze, mit denen faſt jederzeit auch Gegner Hegels ſolche Einſtimmung ausgeſprochen haben, durch die ſie keineswegs zu einer unbedingten Verwerfung des Hegelſchen Thuns und Beginnens ſich verpflichten wollten.

Will man aber eben dies „ſonderbar“ finden, daß die Gegner Hegels in dieſem Einen Punkte gemeinſchaftliche Sache machen, während in vielen andern ihre wirkliche Einſtimmung unter einander noch problematiſch bleibt: ſo möge man bedenken, wie weit ſonderbarer noch „es ſich ausnimmt,“ wenn auf der entgegenſtehenden Seite man den höchſten Werth auf das Bekenntniß Eines Syſtemes, auf die unbedingte Einſtimmung in den Buchſtaben des Meiſters legt, und nichtsdeſtoweniger unter den Jüngern dieſes Meiſters über die umfaſſendſten und tiefgreifendſten Fragen ein ſolcher Zwieſpalt herrſcht, daß über einen Theil dieſer Jünger, und zwar über denjenigen, in deſſen Lehre die Unbefangenen am meiſten den ächten Sinn des Meiſters wiedererkennen, ein anderer Theil derjenigen, die neben ihrer philoſophiſchen Orthodoxie auch noch die kirchliche und bürgerliche wahren wollen, laut und öffentlich das Anathema ausſpricht.

Doch hiermit genug von dieſen Aeußerlichkeiten. Wir wiederholen, daß im Uebrigen Hr. Sch. dieſelben auf eine Weiſe beſpricht, die wegen ihres Scharfſinnes und ihres treffenden Ausdrucks unſern vollen Beifall hat, und wenden uns jetzt zu dem wiſſenſchaftlichen Inhalte ſeiner Schrift, dem, wie bemerkt, der zweite Abſchnitt derſelben gewidmet iſt. In dieſem Abſchnitte ordnet der Verf. ſeine Apologie und Polemik unter drei Hauptgeſichtspunkte, und es iſt unſere Abſicht, ihm in derſelben Weiſe zu begegnen, da wir allerdings glauben, daß die Punkte, die er angiebt, diejenigen ſind, um die ſich die ernſtere philoſophiſche Diskuſſion unſerer Zeit vornehmlich bewegt, und über die ſie zunächſt ſich zu verſtändigen trachtet. Die Gegner, mit denen Hr. Schaller ſich zu thun macht, bleiben durch alle drei Abtheilungen im Ganzen dieſelben, nur daß die Einzelnen bald mehr bald minder hervortreten; es ſind außer Gruppe, Herbart, Troxler, die der Verf. gleich Anfangs mit einigen kurzen Bemerkungen beſeitigt, J. H. Fichte, Braniß, Stahl, K. Ph. Fiſcher und Schreiber dieſes. Letzterer denkt in gegenwärtiger Abhandlung ſich hauptſächlich an die allgemeinen Haupt- und Grundmomente der Unterſuchung zu halten; wenn er hin

und wieder unter den in das Beſondere eingehenden kritiſchen Bemerkungen des Verf. die gegen ihn ſelbſt gerichteten ausdrücklich zu berückſichtigen ſich veranlaßt findet, ſo wird man daran um ſo weniger Anſtoß nehmen, als zu erwarten iſt, daß auch die Uebrigen, entweder alle, oder einige derſelben, dem Verf. die Antwort nicht ſchuldig bleiben werden.

I. Die Methode.

Durch Hegel iſt zu einer Grundfrage der Philoſophie unſerer Zeit die Frage nach der Form und Methode des Philoſophirens erhoben worden. Sie iſt zu dieſer Würde dadurch erhoben worden, daß das eigene Syſtem dieſes Denkers in einem Sinne, wie bisher noch kein anderes, eben als Syſtem auftrat, als ein durch die ihm eigenthümliche Form und Methode des Erkennens in ſich geſchloſſenes und gegliedertes Ganze der Erkenntniß, welches zwar noch einer weiteren Durchbildung, Bereicherung und Vervollkommnung im Innern, aber ſchlechterdings keiner Erweiterung nach Außen fähig iſt. Weil das Syſtem Hegels dieſe Eigenſchaft der Geſchloſſenheit, des In-ſich-Zurückgehens und der gleichſam organiſchen Gliederung, die es, wie geſagt, vor allen und jeden aufgetretenen philoſophiſchen Lehren voraus hat, ſeiner Methode verdankt: ſo mußte dieſe Methode vor allem Andern als ſeine eigenthümlichſte Erfindung erſcheinen, und die Frage: erſtens, ob überhaupt eine Methode ſolcher Art, eine dem Inhalt nicht äußerliche, ſondern, nach dem Vorgeben jener Philoſophie, mit dem Inhalt identiſche gefordert, zweitens ob dieſe Methode die wahre und richtige ſei, in demſelben Maaße in den Vordergrund der philoſophiſchen Diskuſſionen treten, in welchem die Philoſophie Hegels ſich zum Hauptgegenſtande einerſeits der Beiſtimmung, andererſeits des Widerſpruchs der geſammten philoſophiſchen Zeitgenoſſenſchaft machte.

Dieſer Begriff der philoſophiſchen Methode, als deſſen Erfinder oder Entdecker wir in dem hier angegebenen Sinne

unbedenklich Hegel nennen dürfen, iſt jedoch in der Philoſophie unſerer Zeit nicht plötzlich und unvorbereitet hervorgetreten. Er hat, wie jedes bedeutende Philoſophem, ſeine Geneſis in der Geſchichte der Philoſophie, und es iſt zur Orientirung über den Begriff ſelbſt von Wichtigkeit, ſich die Hauptmomente ſeiner allmählichen Entſtehung zum Bewußtſein zu bringen und gegenwärtig zu erhalten. — In dem geſchichtlichen Entwicklungsprozeß der neuern Philoſophie ſind es hauptſächlich zwei Momente, durch deren Vorangehen ſein Hervortreten bedingt ward, und mit welchem er im Zuſammenhange gefaßt werden muß, um ſein richtiges Verſtändniß zu gewinnen. Das erſte dieſer Momente iſt der Kant'ſche Gedanke einer Vernunftkritik, das zweite der Schelling'ſche einer intellektuellen Anſchauung des Abſoluten. Durch Kant erhielt die deutſche Philoſophie zuerſt die Richtung, die ihr ſeitdem (auch in ſcheinbar entgegengeſetzten Tendenzen) unverrückt geblieben iſt und ihr unterſcheidendes Merkmal von aller frühern Philoſophie ausmacht, die Richtung auf das ſubjektive Moment des Erkennens als ſolchen, als nothwendigen Anfang oder Ausgangspunkt des Philoſophirens. Alles methodiſche Verfahren der Philoſophie, — dies darf ſeit Kant als feſtgeſtellt betrachtet werden, — hebt damit an, daß der Geiſt ſich des Problems des Erkennens bewußt wird, daß der Begriff des Wiſſens, des Erkennens ſich ihm als ein Räthſel darbietet, und daß er aus eigener Kraft die Löſung dieſes Räthſels zu gewinnen ſucht, um durch Vermittelung des Erkenntniß-Begriffs zum wirklichen, objektiven Erkennen fortzuſchreiten. — Innerhalb dieſer, der geſammten neuern Philoſophie ſeit Kant gemeinſchaftlichen Methodik nun bezeichnet die Schelling'ſche „intellektuelle Anſchauung" den Punkt, wo das Philoſophiren, welches nach jener Richtung ausging, ſein nächſtes Ziel, den Begriff des Erkennens, erreicht hat oder erreicht zu haben glaubt. Das Erkennen, welches, ſo lange es dieſen Begriff ſeiner ſelbſt noch ſuchte, ſich ſelbſt als ein blos Subjektives, das Objekt, das Ding an ſich noch außer ſich Habendes erſcheinen, oder

auch wohl (wie in der Fichteſchen Wiſſenſchaftslehre) in der Verzweiflung, das Geſuchte zu finden, bis zur Verläugnung des Objektes fortgehen mußte, — das Erkennen faßt ſich hier als unmittelbar Eins mit ſeinem Subjekte, wird ſich jedoch eben damit bewußt, daß es von dieſem Momente an, um dieſe Einheit zu bewahren, ganz ein anderes werden muß, als es zuvor war. Hier zuerſt tritt der Begriff eines von dem gemeinen Erkennen ſeinem Gehalt und ſeiner Art und Weiſe nach radikal verſchiedenen Erkennens, eines ſpekulativen Erkennens ein. Solcher Verſchiedenheit des philoſophiſchen Erkennens von dem gemeinen Erkennen waren ſich zwar auch früher ſchon verſchiedene philoſophiſche Syſteme bewußt geweſen, alle diejenigen, welche ſich von Platon ableiten oder, auch ohne ſich zu Platon zu bekennen (wie z. B. Bruno von Nola), mit dem platoniſchen in Geiſtesverwandtſchaft ſtehen, ſo wie auch alle ältere und neuere Myſtik. Aber zuerſt bei Schelling war, in Folge jenes Gedankenganges der neuern Philoſophie, der ihn auf dieſe Entdeckung hingeführt hatte, das Bewußtſein dieſer höhern Natur des philoſophiſchen Erkennens ausdrücklich das Moment, an das ſich der geſammte weitere Inhalt dieſes letztern knüpfte. Daſſelbe ward ſo ſehr Prinzip jener Philoſophie, welche ſich, eben von jenem ihrem Ausgangspunkte, den ſie in dem Bewußtſein von der Identität des Seins und des Erkennens hat, das Identitätſyſtem nannte, daß dieſe geſammte Philoſophie ſich in die Form des unabläſſig wiederauftauchenden und unabläſſig aufs neue verſöhnten oder in Identität verſenkten Gegenſatzes von Subjekt und Objekt, von Idealem und Realem, hineinbildete.

Wir ſehen hiernach, wie jene Philoſophie, von welcher die Hegelſche, wie vorhin bemerkt, die wiſſenſchaftliche Durchführung iſt, ſogleich in ihrem erſten Hervortreten ein Prinzip der Methodik hat, welches mit ihrem Grundgedanken auf das Unzertrennlichſte verwachſen, ja unmittelbar eines und daſſelbe iſt. Nicht ohne Grund hat Schelling (in der Vorrede zu Couſin) über den Leichtſinn Beſchwerde geführt, welcher, um die Erfin-

dung der philoſophiſchen Methode Hegeln ausſchließlich zuſprechen zu können, der ältern Philoſophie Schellings alle und jede Methode abſpricht. Die erſte Entdeckung des Begriffs einer Methode, welche dem Inhalte der Philoſophie nicht äußerlich, ſondern unmittelbar Eins mit dieſem Inhalte, dergeſtalt Eins iſt, daß der Inhalt ohne die Methode nicht gedacht zu werden vermag: dieſe Entdeckung gehört nicht Hegeln, ſondern Schelling. Sie iſt eine und dieſelbe mit der zuerſt ausdrücklich im Bewußtſein hervorgetretenen Idee von der abſoluten Identität des Seins und des Erkennens; ſie iſt der Begriff einer fortwährend ſich ſteigernden Differenzirung des urſprünglich Indifferenten und einer eben ſo fortgehenden Rückführung der Differenz auf die Identität. — Wie indeß dieſer Begriff der Methode zuerſt in jener Schellingſchen Darſtellung aufgetreten war, hatte er, ſo zu ſagen, weder einen Anfang noch ein Ende, war nach beiden Seiten hin ein Progreß und Regreß ins Unendliche. Ein Anfang war zwar ſcheinbar gegeben, aber nicht wirklich; es zeigte ſich nämlich bald, daß die naturphiloſophiſchen Begriffe, welche die erſte Differenz darſtellen und ſomit den Ausgangspunkt des Syſtemes bilden ſollten, auf der Vorausſetzung einer Reihe anderer Begriffe ruhen, die, im Sein ſowohl als im Denken, ihre Möglichkeit bedingen, für deren wiſſenſchaftliche Faſſung aber die Methode in jener Geſtalt kein Organ bot. Eben ſo wurden als die letzte und oberſte Spitze der Differenz zwei Begriffe dargeſtellt (die Philoſophie und die Kunſt), in deren jedem zwar die ganze Reihe der vorangehenden ſich als enthalten oder aufgehoben nachweiſen ließ, in Bezug auf welche ſelbſt aber die Frage, warum nicht auch ſie, wie alle vorangehenden, in eine höhere Einheit aufgenommen, in neue und immer neue Differenzen auseinander gehen ſollen, unbeantwortet blieb. Eben damit aber ſtellte ſich das Identitätſyſtem als noch nicht wirkliches Syſtem, ſondern nur Poſtulat eines ſolchen, die Methode als noch nicht wirkliche Methode, ſondern nur Begriff und vorläufiges Schema der wahren wiſſenſchaftlichen Methode dar. Denn eine Erkenntniß, die auf

noch unerwieſenen und ſogar unbewußten Vorausſetzungen ruht, und deren Gegenſtand, allem Abſchluß widerſtrebend, vor dem Erkennen ins Unendliche entweicht, iſt nicht wiſſenſchaftliche, nicht wirkliche Erkenntniß; eine Methode, der beides, das Bewußtſein über die Vorausſetzungen des Erkennens und das Erfaſſen des Gegenſtandes als eines für ſie gegenwärtigen, unerreichbar iſt, iſt nicht die Methode, durch welche die Wiſſenſchaft als Syſtem verwirklicht werden kann.

Das Werk Hegels in Bezug auf die Methode beſteht nun darin, nicht eine neue, in dem Sinne, daß dadurch die Philoſophie über den Standpunkt, über das Prinzip der ältern Schellingſchen Philoſophie hinausgehoben worden wäre, erfunden, ſondern die Methode, die für jenen Standpunkt die charakteriſtiſche, die ſchlechthin nothwendige war, bis dahin vervollkommnet zu haben, daß durch ſie die Philoſophie jenes Standpunktes zum Syſteme in dem angegebenen Sinne allerdings abgeſchloſſen werden konnte. Iſt der Begriff einer Methode, die dem Inhalte der Philoſophie immanent, mit dieſem Inhalte unmittelbar identiſch iſt, Schellings Erfindung, ſo iſt der Begriff einer ſolchen Methode, welche in dieſer Identität mit dem Inhalte denſelben weſentlich zum Syſteme, zum geſchloſſenen Ganzen einer Wiſſenſchaft macht, die Erfindung Hegels; und allerdings in dieſem letztern Sinne iſt der Begriff der Methode heutzutage ein Hauptgegenſtand philoſophiſcher Verhandlungen, die erſte Präliminarfrage der Philoſophie geworden. Der Zweck dieſer Verhandlungen, wie ſie theils anderwärts, theils mit beſonderer Genauigkeit und Ausführlichkeit in der vorliegenden Schrift des Hr. Schaller gepflogen worden ſind, kann nun zuvörderſt dieſer ſein, nachzuforſchen, inwiefern Hegels Methode, in ihrer näheren Geſtaltung und beſondern Anwendung, der Idee und den Forderungen jenes Standpunktes entſpricht, aus dem ſie hervorging, und deſſen Ergebniſſe ſie zum Syſtem zu erheben die Beſtimmung hat, und an eben dieſen Maaßſtab die Einwürfe zu halten, die von den Gegnern gegen ſie erhoben, ſo wie auch die anderweitigen methodiſchen Grundſätze, die ihr

gegenüber aufgeſtellt und in Anwendung gebracht worden ſind. Dann aber kann eine Verhandlung ſolcher Art ſich auch das höhere Ziel ſetzen, mit der Methode zugleich die Wahrheit des Standpunktes zu prüfen, dem ſie angehört und für den ſie einzig berechnet iſt.

Unſer Verf. verhandelt alle die Methode betreffenden Fragen, welche er, unter etwas anders lautendem Namen zwar, zum Inhalte des erſten Hauptartikels ſeiner Diskuſſion macht, durchaus in dem erſteren, nicht in dem letzteren Sinne. Die Wahrheit von Hegels Standpunkte, die Forderung einer abſoluten Identität des Wiſſens mit ſeinem Inhalte, iſt bei ihm durchgehende Vorausſetzung, und eben weil ſie dies iſt, hat er ſich das Verhältniß Hegels zu Schelling nicht zu deutlichem Bewußtſein zu bringen vermocht, ſondern behauptet im Allgemeinen eine Erhabenheit des Hegelſchen Standpunkts über den Schellingſchen, ohne näher anzugeben, worin dieſelbe beſtehen ſoll. Seine Rechtfertigung Hegels ſowohl in Bezug auf die Ableitung des Begriffs der Methode, als auch die Anwendung der Methode iſt durchaus nur eine Nachweiſung, daß beides bei Hegel jener Vorausſetzung entſpreche, nach welcher die Methode aus der Forderung einer ſolchen Identität, und umgekehrt die im Erkennen verwirklichte Identität aus der Methode ſich ergeben ſoll. Seine Kritik der Gegner aber beſteht überall im bloßen Aufzeigen einer Abweichung von jenem Grundgedanken, ſei es, wie nach Hr. Sch. bei Fichte und Braniß, in der Ableitung des Begriffs der Philoſophie und der philoſophiſchen Methode, oder wie bei Ref., in der Anwendung der Methode und ihren Reſultaten. Eben hiermit iſt aber ein Erleichterungsmittel der Diskuſſion, ein Anknüpfpunkt für das gegenſeitige Verſtändniß gegeben. Ref. kann aufrichtigerweiſe dem Verf. zugeſtehen, daß er von ſeinem Standpunkte aus vollkommen Recht hat, daß ſeine Charakteriſtik nicht blos der Hegelſchen Anſichten, ſondern zum großen Theile auch der gegneriſchen, ausdrücklich z. B. in dieſem Zuſammenhange der des Ref., ſcharf und treffend iſt. Gewiß kann Hegels Sache von ihrem eigenen Standpunkte aus

nicht beſſer vertheidigt werden, als Hr. Sch. ſie vertheidigt hat; und es iſt keine Frage, daß die Gegner, wenn ſie dieſen Standpunkt ſelbſt als den wahren und einzig berechtigten gelten laſſen wollten, gegen Hegel eben ſo, wie gegen unſern Verf., den Kürzern würden ziehen müſſen. Aber es handelt ſich eben darum, einen höhern Standpunkt, als den Hegel'ſchen, zu gewinnen; deshalb werden die Erwiderungen der Gegner auf ein ganz anderes Ziel gerichtet ſein, als dasjenige iſt, welches die Apologie und Polemik des Verf. zunächſt vor Augen hat.

Blicken wir zuvörderſt auf den geſchichtlichen Zuſammenhang zurück, in welchem, nach unſern obigen Bemerkungen, das Hegelſche Unternehmen einer Syſtembegründung durch abſolute Methode entſtanden iſt, ſo ergiebt ſich als erſte Forderung, welche durch jenen Zuſammenhang ſelbſt an dieſes Unternehmen geſtellt wird, dieſe: daß die Methode ſich ſelbſt begründe, d. h. den Weg aufzeige, wie der Geiſt zu ihrem Bewußtſein, zu dem Bewußtſein ihrer Wahrheit und Nothwendigkeit gelange. Solche Nachweiſung vermißt man in jener früheſten Schellingſchen Darſtellung. Schelling war zwar geſchichtlich, durch den Entwicklungsgang der deutſchen Philoſophie von dem Anfangspunkt aus, den dieſe in Kant hatte, auf ſeine „intellektuelle Anſchauung" und die in dieſer Anſchauung begründete Methode des Philoſophirens geführt worden; aber ihm ſelbſt fehlte das Bewußtſein über die Art und Weiſe, wie dies geſchehen war, oder er hat wenigſtens ein ſolches Bewußtſein jener Darſtellung wiſſenſchaftlich nicht einverleibt. Daher der Vorwurf, der ſowohl von andern Gliedern der Hegelſchen Schule, als auch, ausdrücklich in dieſem Zuſammenhange, von unſerm Verf. (S. 85. vergl. S. 171.) gegen Schellings intellektuelle Anſchauung erhoben wird: „ſie habe zwar die Erinnerung der im Dualismus befangenen Reflexion, werde aber demungeachtet wiſſenſchaftlich nicht als nothwendig begründet, ſondern nur conſtruirt und poſtulirt." Unverkennbar reiht ſich dieſer Mangel an die übrigen, die wir oben an der Methode des Identitätſyſtemes rügen mußten, und es zeigt ohne Frage von

der tiefen Gründlichkeit, mit welcher Hegel bei Ausführung des ihm aufgegebenen Werkes verfuhr, wenn er daſſelbe in der „Phänomenologie des Geiſtes,“ dieſer durch ihren aus wahrhafter Geiſtestiefe quellenden und mit ſo großer Beſonnenheit beherrſchten und geordneten Ideenreichthum in der That bewundernswerthen Arbeit, — mit einer ausführlichen Rechenſchaft über den Weg, den der Geiſt bis zur Gewinnung des Bewußtſeins der abſoluten Identität zurücklegt, eröffnete. Unſer Verf., indem er die Forderung anerkennt, „daß die Philoſophie“ (anders als die vorkantiſche es that, welche von der „unbefangenen Vorausſetzung ausging, daß durch das Denken die Wahrheit erkannt werde,“) „zunächſt beweiſe, daß das ſubjektive Denken die Wahrheit erkennen könne,“ charakteriſirt die Phänomenologie als ſolchen Beweis, und erkennt ſie hiermit als weſentlichen und integrirenden Theil des Syſtemes, ausdrücklich in der Stellung am Beginne des Ganzen und vor der Logik. — So ſehr wir dies gut heißen müſſen, wenn wir, wie wir im Vorſtehenden thaten, die geſchichtliche Stellung Hegels und die Forderungen, die ſich aus dieſer Stellung an das Syſtem ergeben, in Erwägung ziehen: ſo läßt ſich nichts deſtoweniger ein Zweifel dagegen erheben, ob der Verf. dies auch im Sinne Hegels thue, und ſogleich dieſer Zweifel iſt, wie wir ſehen werden, für den Sinn des Hegelſchen Syſtemes und der Hegelſchen Methode charakteriſtiſch. In der Encyklopädie, die ja doch eine vollſtändige Ueberſicht über den Verlauf des Syſtemes geben ſoll, iſt die Phänomenologie an den Beginn des Syſtemes nicht geſtellt; ein Theil der letztern iſt, als „Lehre vom Bewußtſein,“ der Philoſophie des „ſubjektiven Geiſtes,“ ein anderer, ſehr umgebildet, der Lehre vom „objektiven Geiſte“ einverleibt, ein dritter macht ohne ſolche Umbildung die Lehre vom „abſoluten Geiſte“ aus. Auch manche andere Anzeigen deuten darauf hin, daß Hegel in ſpäterer Zeit die Phänomenologie nicht mehr für geeignet hielt, das Syſtem zu eröffnen, daß er den eigentlichen Anfang in der Logik fand, zur Einleitung in das Ganze aber, zur Motivirung der Methode, die in der

Logik von vorn herein angewandt wird, äußerlich reflektirende, ſubjektiv vorbereitende Betrachtungen, dergleichen auch die in der Encyklopädie der Logik vorangeſchickten ſind, für hinreichend achtete. Die Phänomenologie, in dem Zuſammenhange, den ſie in dem ihr gewidmeten Werke einnahm, abgeſehen alſo von der Bedeutung ihrer einzelnen Parthien, als Theile der Realphiloſophie, ſcheint er ſelbſt in ſpäterer Zeit, vor Vollendung ſeines Syſtems mehr als den geſchichtlichen Prozeß der Selbſtentwicklung ſeiner Methode und ſeiner Philoſophie in ſeinem Geiſte, wie als die objektiv gültige wiſſenſchaftliche Deduktion ſeines Standpunktes betrachtet zu haben. — Hr. Schaller hätte ſich demnach in die üble Lage verſetzt, eine Forderung an das Syſtem ſeines Meiſters eingeräumt zu haben, welche der Meiſter ſelbſt keineswegs einräumt, und als Erfüllung dieſer Forderung auf eine Arbeit ſich berufen zu haben, die in dem Syſteme als ſolchem eine andere Stelle, als gerade dieſe, für ſich in Anſpruch nimmt. Es lohnt der Mühe, etwas genauer zuzuſehen, was es mit dieſem allerdings ſonderbaren Falle für eine Bewandtniß hat.

Es iſt keine Frage, und auch Hr. Schaller erkennt es (S. 68.) ausdrücklich an, daß das Unternehmen der Phänomenologie auf demſelben Grundgedanken beruht, wie Kants Vernunftkritik, und daß Hegel mit ihm von dem gewaltſamen Poſtulate einer intellektuellen Anſchauung auf den Ausgangspunkt aller neuern Philoſophie, auf den „ehrlichen Weg Kants“ zurückkehrt. Von dieſer Seite betrachtet, erſcheint jenes Unternehmen, wie geſagt, als die durch den Geiſt der geſammten neuern Philoſophie geforderte Ergänzung des Identitätſyſtems nach rückwärts, als die unerlaßliche wiſſenſchaftliche Rechtfertigung und Ableitung ſeines Standpunktes. Aber eine Frage, deren Beantwortung keineswegs in der Weiſe, wie es der Verf. thut, umgangen werden darf, iſt, ob die Eigenthümlichkeit dieſes Standpunktes eine wiſſenſchaftliche Ableitung ſolcher Art, die wirklich dieſe doppelte Forderung erfüllt, einerſeits von dem gemeinen Erkennen zu dem wiſſenſchaftlichen eine Brücke zu

erbauen, und erſteres durch ſeine eigene inwohnende Nothwendigkeit zu letzterem herüberzuführen, andererſeits ſelbſt als Glied, und zwar als erſtes, das Ganze eröffnendes Glied, in das Syſtem einzutreten möglich macht und zuläßt. Hier drängt ſich das Bedenken auf, daß ja die Methode, die in jener philoſophiſchen Vorwiſſenſchaft, wenn ſie ſelbſt Glied des Syſtems ſein ſoll, befolgt werden muß und in der Phänomenologie, auch nach Hrn. Schallers Ausſage (S. 94.), wirklich befolgt wird, eine Bewegung nicht des erkennenden Subjekts als ſolchen, ſondern der Sache ſein ſoll, welche ſich ſelbſt in ihre Gegenſätze auseinanderlegt und aus dieſen in ihre Einheit zurücknimmt; daß dagegen jene Vorwiſſenſchaft von dem Subjekt ihren Ausgang würde nehmen müſſen, und erſt am Schluſſe das, was der Vorausſetzung der Methode zufolge mit dem Subjekte Eins ſein ſoll, erreichen könnte. Wollte man hier ſagen, (was ungefähr mit dem, was Hr. Sch. ſcharfſinnig und eindringend ohne Zweifel S. 102 ff. über den Charakter der Phänomenologie bemerkt, zuſammentreffen würde), daß die Bewegung des Subjektes in der Phänomenologie eine und dieſelbe mit der Bewegung ſeines Objekts iſt, indem nämlich von vorn herein das Objekt in dem Subjekte an ſich ſchon gegenwärtig, und nur das Bewußtſein des Subjekts ein anderes iſt, ſo daß es ſich nur darum handelt, jene Einheit, durch gleichmäßige dialektiſche Umbildung des Objekts und des Subjekts auch für das Bewußtſein zu gewinnen: ſo wäre darauf zu erwidern, daß dieſe Einheit des Subjekts mit ſeinem Objekte, die concrete, durch die Natur des Geiſtes, die zugleich die Natur der Dinge iſt, gegebene, zum Bewußtſein bringen, nichts anders heißt, als dieſe Natur ſelbſt, die ſubjektive des Geiſtes und die objektive der Dinge zum wiſſenſchaftlichen Bewußtſein bringen, alſo, — denn worin ſonſt, als eben hierin, könnte die Philoſophie noch beſtehen? — ſtatt einer philoſophiſchen Einleitungswiſſenſchaft die Philoſophie ſelbſt in ihrer ganzen Breite entwickeln. Dieß nun iſt in der That auch das Dilemma, an welchem Hegels Phänomenologie leidet, weßhalb

wir dieſelbe für untauglich halten, als erſte einleitende Disciplin zu dienen, und Hegeln Recht geben müſſen, wenn er ſie ſpäter in die Mitte und am Ende des Syſtemes verwieſen hat. Hegel vermag in der Phänomenologie keinen Schritt zu thun, ohne Kategorien, logiſche, naturphiloſophiſche und pſychologiſche — zu gebrauchen, die, um ſo, wie es der Zuſammenhang mit ſich bringt, verſtanden zu werden, weiter über dieſen Zuſammenhang hinausreichende Explikationen entweder vorausſetzen oder in Anſpruch nehmen. Das Werk ſelbſt aber iſt zu einem ſolchen Umfang angewachſen, daß, wenn es nicht als vollſtändige Encyklopädie ſämmtlicher philoſophiſchen Geisteswiſſenſchaften dienen kann, dies nur einer Lückenhaftigkeit ſeines Planes oder einer Einſeitigkeit ſeines philoſophiſchen Geſammtſtandpunktes zuzuſchreiben iſt. Daß die ſchwierige Verſtändlichkeit des Buches nicht blos dem Aeußerlichen der Darſtellung zur Laſt fällt, zeigt auch die, übrigens in manchen Beziehungen verdienſtliche Paraphraſe, die von den erſten Abſchnitten deſſelben G a b l e r gegeben hat, welche, ſo ſehr ſie ſich überall der Deutlichkeit befleißigt, dennoch dieſe für Anfänger in der Philoſophie nur unvollkommen erreicht, insbeſondere aber von Exkurſen ſtrotzt, die dem Anfänger entweder unverſtändlich bleiben oder ſeinen Blick zerſtreuen und von dem Ziele, welches dort verfolgt wird, ablenken.

Unſere Meinung iſt alſo allerdings dieſe, daß es für denjenigen philoſophiſchen Standpunkt, den das Hegelſche Syſtem mit dem ältern Schellingſchen gemein hat, keine wiſſenſchaftliche Einleitung giebt; daß der Uebergang aus dem gemeinen Erkennen in d i e ſ e Weiſe des philoſophiſchen Erkennens überall ein gewaltſamer, ein salto mortale iſt. Die Zweckmäßigkeit etwaniger ſubjektiver Vorbereitungen auch für dieſen Standpunkt ſoll damit nicht beſtritten werden, aber dieſe Vorbereitungen dürfen nicht ſelbſt auf Wiſſenſchaftlichkeit im ſtrengern Sinne Anſpruch machen; eine wiſſenſchaftliche Vermittelung zwiſchen dem an und für ſich Unwiſſenſchaftlichen und der Wiſſenſchaft als ſolcher iſt ein für allemal unmöglich. Der wahre

Anfang der Methode, die auf der Vorausſetzung der abſoluten Einheit des Seins und des Erkennens beruht, liegt in der Sache, d. h. in dieſer Einheit ſelbſt, als einfachem, mit ſeinem Gegenſtand unmittelbar identiſchem Gedanken, als reinem „Sein" gefaßt, nicht in dem von ſeinem Objekt unterſchiedenen Subjekte; — der Anfang der Logik iſt der Anfang der Philoſophie. Auch kann man an jedem Anfänger die Erfahrung machen, daß ihm die erſten Sätze der Logik ungleich verſtändlicher ſind, als die der Phänomenologie oder jeder andere im Hegelſchen Sinne ſtreng methodiſche Satz; eines einigermaßen gewaltſamen Entſchluſſes, ſich dieſe Methodik gefallen zu laſſen, bedarf es freilich überall. — Bei unſerm Verf. aber betrachten wir das Zugeſtändniß jener Forderung eines von dem Subjekt zu machenden Anfangs, einer methodiſchen Selbſteinleitung der Philoſophie durch ſich ſelbſt, als eine den über den Hegelſchen Standpunkt hinausgehenden Forderungen gemachte Conceſſion, und acceptiren es in dieſem Sinne beſtens. Allerdings nämlich wird nach unſerer Ueberzeugung die Philoſophie, um den Standpunkt Hegels methodiſch zu überwinden, noch einmal „auf den ehrlichen Weg Kants" zurückkommen müſſen. Aber dieſes Zurückkommen ſelbſt, wiefern es nicht ein bloßes Sich-herablaſſen zu den Bedürfniſſen des Anfängers, ſondern, wovon hier allein die Rede, ein Schritt zur Vervollkommnung der Methodik iſt, beruht weſentlich auf dem Bewußtſein, daß die Methode als ſolche in dem Subjekte ihren Sitz hat, daß ſie folglich auch für das Subjekt gerechtfertigt werden, in dem Subjekt auf dem Wege geſetzmäßiger Selbſtentwickelung entſtehen muß. Damit aber iſt der Standpunkt des Identitätſyſtemes, welcher auch der Standpunkt der Hegel'ſchen Philoſophie iſt, verlaſſen.

Dieſen Gegenſatz der Standpunkte bringt nun der Verf. ausdrücklicher in der hierauf folgenden Kritik der Werke ſeiner Gegner zur Sprache. Er läßt ſich zunächſt ausführlicher auf die Erkenntnißlehre J. H. Fichte's ein, und faßt den Grundgedanken dieſes Werkes inſofern richtig auf, als er denſelben

(S. 108.) in die Behauptung ſetzt, daß die Philoſophie, als ſolche, nicht über das Bewußtſein hinaus komme; woraus jedoch mit Nichten die weitere Folgerung zu ziehen iſt, die der Verf. daraus zu ziehen beliebt (S. 125.), daß auch das Bewußtſein nicht über ſich ſelbſt hinaus komme, daß alſo die Philoſophie nicht blos dem Ausgangspunkte, ſondern dem geſammten Standpunkte nach auf Kant zurückgeſunken ſei. Ref., der ſich anderwärts (Heidelb. Jahrb. Nov. 1834.) umſtändlicher über das Fichte'ſche Werk ausgeſprochen hat, in deſſen allgemeiner Tendenz und Grundgedanken er allerdings den richtigen Begriff einer philoſophiſchen Einleitungswiſſenſchaft erkennt, wenn er auch mit der Ausführung nicht durchgehends übereinſtimmen kann, überhebt ſich hier des weitern Eingehens; eben ſo in Bezug auf Braniß, deſſen auch der Verf. in dieſem Zuſammenhange nur kurz gedenkt. Was Ref. über die hier verhandelten Punkte noch zu ſagen hat, kann er an das knüpfen, was auf die ausführliche Kritik, die Hr. Schaller von S. 132. an über die eigenen philoſophiſchen Unternehmungen des Ref. giebt, zu erwiedern iſt.

Der wahre, wiſſenſchaftliche Anfang der Philoſophie iſt, der Ueberzeugung des Ref. zufolge, jetzt noch nicht gefunden; Ref. hofft denſelben in ſeiner zukünftigen Bearbeitung der „ſpekulativen Logik" aufzuzeigen und, ſo viel an ihm iſt, zur Evidenz zu bringen; Andeutungen darüber, ſo wie über manche andere hieher gehörige Fragen, hat er bereits in der erwähnten Heidelberger Rec. gegeben, die er von Hrn. Schaller berückſichtigt zu ſehen gewünſcht hätte. — Die Forderung, die er an einen ſolchen Anfang ſtellt, iſt im Allgemeinen dieſe: daß derſelbe, indem er ſich an ein Faktum hält, welches ganz innerhalb des gemeinen Bewußtſeins liegt, doch zugleich von allen ſolchen Faktis dasjenige auszuwählen wiſſe, deſſen ausdrücklich hervorgehobenes Bewußtſein durch ſich ſelbſt, und nicht durch eine von außen hinzugetragene Betrachtung, dieſes Bewußtſein über ſich hinaustreibt, und ſo den Keim zur philoſophiſchen Erkenntniß enthält; daß er, mit andern Worten, das-

jenige in ſeiner Reinheit darſtelle und ausſpreche, was, verſetzt und vermiſcht mit andern Gedanken und Vorſtellungen, in jedem einzelnen Individuum den Antrieb zum Philoſophiren, den Ausgang des Philoſophirens ausmacht. Dies leiſtet der Hegelſche Anfang der Phänomenologie offenbar nicht; denn das ſinnliche Bewußtſein als ſolches, welches dort ſolchen Anfang bildet, iſt etwas von der Betrachtung der Wandelbarkeit ſeines Inhalts, des Umſchlagens oder Etwas-Anders-Sagens ſeiner Vorſtellungen und Ausſprüche, worin dort das Moment der philoſophiſchen Bewegung beſteht, durchaus Verſchiedenes und keineswegs Eines und Daſſelbe. — Als eine weitere Forderung, die wir an jenen Anfang ſtellen, kann noch dieſe genannt werden, daß derſelbe, d. h. daß nicht zwar ſein Inhalt, wohl aber das ausdrückliche und reine Hervortreten dieſes Inhaltes an dieſer Stelle, als das Reſultat des bisherigen geſchichtlichen Entwicklungsganges der Philoſophie, zunächſt alſo als das Ergebniß desjenigen Standpunktes erſcheine, der zu ſeinem Entergebniſſe das „abſolute Wiſſen" hat, umgeſetzt in eine Thatſache des unmittelbaren natürlichen Bewußtſeins, von nur potentialer, aber nicht, wie dort, aktualer Geltung. So viel, und nicht mehr, dürfen wir hier über die Forderungen jener Methodik, die ſich aus der Geſammtentwickelung der neuern Philoſophie ergiebt, an den Anfang des Syſtems ſagen; wer den Sinn dieſer Methodik verſtanden hat, wird unſere Forderungen als berechtigt erkennen, wird uns zugeſtehen, daß, ſo lange ſie nicht erfüllt ſind, der wahre Anfang des philoſophiſchen Syſtemes noch nicht gefunden iſt.

Dieſer Anfang der Philoſophie überhaupt iſt nun zugleich der Anfang derjenigen Disciplin, welche den ſubjektiven Standpunkt mit dem objektiven zu vermitteln, oder von jenem zu dieſem hinüberzuführen die Beſtimmung hat, der ſpekulativen Logik. Als ſolcher, wird jener Anfang das Problem des Erkennens in ſeiner einfachſten und erſten, dem natürlichen Bewußtſein ſich darbietenden Geſtalt enthalten; die Frage, was heißt Erkennen? wird durch ihn in ihrer Allgemeinheit

aufgeworfen werden, von da ab aber in der gedachten Wiſſenſchaft eine Reihe von Löſungen durchgehen, deren jede ſich als unzureichend erweiſt und dialektiſch in eine andere übergeht, bis endlich am Schluſſe der Logik die wahre Löſung in dem Begriffe der philoſophiſchen Methode gefunden wird. Die Reihe der untergeordneten Löſungen bildet die Reihe der auch ſonſt bekannten logiſchen Begriffsbeſtimmungen: Begriff, Urtheil, Schluß, nebſt deren weiteren Unterarten, eben ſo analytiſches, ſynthetiſches Erkennen u. ſ. w., welche alle ſo erſt in einen ächt wiſſenſchaftlichen, dialektiſchen Zuſammenhang gebracht werden. Allerdings nämlich wird ſchon innerhalb der Logik ſelbſt die ächte Methode angewandt; aber es geſchieht dies noch ohne ausdrückliches Bewußtſein über ſie. Das, was unbewußt ſchon innerhalb dieſer Wiſſenſchaft vorhanden iſt, ſubjektiv als ihr eigenes wiſſenſchaftliches Thun, objektiv als ihr Gegenſtand, der durch niedere Entwicklungsſtufen ſich hindurchwindende Erkenntnißbegriff, — eben dies zum ausdrücklichen Bewußtſein zu bringen, iſt das Endziel dieſer Wiſſenſchaft, welche hiermit recht eigentlich zur philoſophiſchen Methodenlehre wird.

Von dem, ſolchergeſtalt aus dem Begriffe des Erkennens nicht, wie in Hegels Phänomenologie, durch einen circulus in demonstrando (inſofern nämlich, wie vorhin gezeigt, das Ende der Phänomenologie in Wahrheit das Ende des Syſtemes der Philoſophie ſelbſt iſt), ſondern durch immanente Selbſtentwickelung dieſes Begriffs abgeleiteten Begriffe der Methode fragt ſich nun, wiefern er mit dem Hegelſchen einer und derſelbe, oder davon verſchieden ſein wird. Hr. Schaller, der zwar nicht die (noch nicht vorhandene) theoretiſche Ableitung jenes Begriffs, wohl aber die Methode ſelbſt in der Anwendung, die Ref. davon macht, vor Augen hat, erklärt (S. 133) ſie für eine von der Hegelſchen verſchiedene; er ſucht dieſe Verſchiedenheit erſt an einzelnen, aus dem Anfange der Metaphyſik des Ref. entlehnten Beiſpielen nachzuweiſen, dann aber (S. 150. ff.) in einem allgemeinen Begriffe auszudrücken. Dieſe Ausführung

enthält manches Wahre, und es kommt nur darauf an, die Züge der Verſchiedenheit, die der Verf., zum Theil ſcharfſinnig genug, angiebt, auf ihr letztes Prinzip zurückzuführen. — Zuvörderſt liegt am Tage, wie der Begriff der Methode, in der Weiſe, ſelbſt methodiſch, aufgefunden, wie er unſern Andeutungen zufolge aufgefunden werden ſoll, die Methode nicht ſo unmittelbar, wie ſie bei Hegel dafür gegeben wird, als eine Bewegung, die in der Sache, ſondern allerdings zunächſt als eine Bewegung, die im Erkennen vorgeht, wird erſcheinen laſſen. Eine Weiſe des Erkennens, die wahre, wiſſenſchaftliche, — nicht eine Weiſe des Seins, wird in der Logik geſucht; nur ſie wird daher am Schluſſe der Logik eigentlich gefunden. Was in Bezug auf das Sein oder den Gegenſtand dort zugleich mitgefunden iſt, kann fürerſt nur als Vorausſetzung erſcheinen, um das Erkennen in dieſer Weiſe möglich zu machen, und eben dieſe Vorausſetzung ſoll in den objektiven Theilen des Syſtemes durch ſelbſtbewußte Anwendung der Methode ihre Ausführung erhalten, oder zur ausdrücklichen Einſicht gebracht werden. Nun ließe ſich zwar in abstracto wohl als möglich denken, daß ſowohl in der vorläufigen Ausführung der Logik, als in der wirklichen des Syſtemes, jene Vorausſetzung ſich als wirkliche Identität des Objekts mit dem Subjekte erweiſe, daß alſo der That nach dennoch jene Bewegung des Subjekts nach dem Objekte hin, welche in der Logik aufgeſucht wird, zugleich eine Selbſtbewegung des Objektes wäre. Aber eine gründliche Analyſe des Erkenntnißbegriffs, wie ſolche in der Wiſſenſchaft, die wir hier Logik nennen, gegeben werden ſoll, kann nicht umhin zu zeigen, daß dieſer Begriff, in ſeiner Wahrheit gefaßt, mit Nichten eine Identität des Erkennens mit ſeinem Objekt als ſolchem, ſondern nur eine Identität mit den Vorausſetzungen des Objektes, mit den allgemeinen Bedingungen ſeines Daſeins fordert. Wenn Hr. Schaller (S. 165) die Behauptung, daß das für das Denken Unerreichbare (das πλήρωμα, könnten wir ſagen, zu jenen mit dem Denken identiſchen Vorausſetzungen des objektiven Daſeins) das wahrhaft Wirkliche ſei, darum

„eine unbewieſene Vorausſetzung" nennt, „weil wir nur die Methode als den wiſſenſchaftlichen Beweis anſehen können, und aus dieſer ſich jene Behauptung nicht im Entfernteſten ergeben hat:" ſo ſetzt er dabei eben ſchon jenen, ſelbſt unerweislichen Begriff der Methode voraus, der auf der Vorausſetzung abſoluter Identität des Seins und des Denkens beruht. Die wahre Methode, diejenige, die nichts Anderes als der vollkommene über ſich ſelbſt verſtändigte Erkenntnißbegriff iſt, führt nicht blos auf ein ſolches πλήρωμα, ſondern ſie beruht, ſo wie ſie ſich innerhalb der Logik ergiebt, von vorn herein auf der Vorausſetzung deſſelben, ſo daß ſie ohne ſolche Vorausſetzung nicht einmal gedacht werden kann.

Hr. Schaller giebt den Unterſchied der Methode, wie er aus den Schriften des Ref., (oder vielmehr nur aus der Metaphyſik; den Gebrauch der Methode in den übrigen Schriften des Ref. damit zu vergleichen, hat ihm nicht beliebt,) ſie abſtrahirt hat, von der Hegelſchen ſo an: nach Ref. ſei die Methode nur ſynthetiſch, indem nur die vorangehenden Begriffe in den nachfolgenden, nicht aber auch umgekehrt die nachfolgenden in den vorangehenden enthalten ſeien, bei Hegel aber ſei ſie ſynthetiſch und analytiſch zugleich, indem ſolches Enthaltenſein dort ein gegenſeitiges ſei. So ſei bei Hegel das Werden ſchon im Sein, nur nicht ausdrücklich geſetzt, enthalten, oder das Sein ſei an ſich ſchon das Werden; ſo ſei ferner, (was für die Geſammtanſicht des Syſtemes beſonders wichtig) das Logiſche zwar die Form des Realen, aber doch nicht nur Form vielmehr an ſich ſchon der Inhalt, der nachher als Natur und Geiſt ausdrücklich geſetzt werde u. ſ. w. Eben dieſes An-ſich-ſein des Andern ſei dort der Uebergang in das Andere; bei Ref. dagegen zeige ſich der niedere Begriff nur ſchlechthin als mangelhaft, er enthalte durch dieſen ſeinen Mangel eine Forderung an das denkende Subjekt und gehe durch Vermittelung dieſes Subjekts in einen andern Begriff über, nicht, weil er an ſich der andere iſt, ſondern vielmehr, weil er der andere nicht

iſt (S. 150.). — Man ſieht, wie dieſer angebliche Unterſchied der Methode darauf zurückkommt, daß Hegel an jeder einzelnen Stelle des Syſtemes die Seite der Identität des Erkennens mit ſeinen Gegenſtänden hervorhebt, zufolge deren das Erkennen nicht äußerlich von einem zu dem andern fortgeht, ſondern, mit beiden identiſch, in dem einen Gegenſtande (an ſich oder potential) ſchon den andern beſitzt, ſo daß der Fortgang zu dieſem andern eben ſo ſehr als eine Verwandlung, eine Metenſomatoſis des erſten Gegenſtandes in den zweiten ſich darſtellen läßt; während dagegen Ref., um die Mißverſtändniſſe zu vermeiden, die an jene Ausdrucksweiſe, trotz ihrer relativen Wahrheit, ſo leicht ſich knüpfen und bei Hegel wirklich ſich geknüpft haben, das im Begriff Unterſchiedene auch im Ausdruck deutlich auseinanderhält. Zwar kann hier die Hegelſche Ausdrucksweiſe bei ihrer Anwendung auf das Einzelne den Vorzug zu haben ſcheinen, daß ſie zu einer ſtrengern Continuität des Fortſchritts nöthigt, in dem Nachfolgenden überall nur die Wahrheit des zunächſt Vorangehenden, und nichts als dieſe, zu geben erlaubt, während die entgegengeſetzte einem lückenhaftern, willkührlichern Verfahren den Eingang zu öffnen das Anſehn haben mag. Indeß würde hiervon eine gegründete Ausſtellung gegen Ref. nur dann zu entnehmen ſein, wenn ſich ihm nachweiſen ließe, entweder daß er wirklich in ſeinen ſyſtematiſchen Darſtellungen ſich eines Verfahrens dieſer Art ſchuldig gemacht habe, oder aber, daß in dem Begriffe, den er von der Methode aufſtellt, die Forderung jener Continuität, die bei Hegel das Moment der „Selbſtbewegung des Begriffs“ ausmacht, gar nicht, oder nur unmotivirter Weiſe, als hors d'oeuvre enthalten ſei. Weder eines, noch das andere hat Hr. Sch. gethan, obgleich er, was das erſte betrifft, wenigſtens an einer Stelle (S. 148) einen dergleichen Verſtoß bemerkt haben will, aber „ohne ihn weiter zu unterſuchen,“ darüber hinwegeilt. Bei genauerer, oder mehr noch, bei unbefangenerer Unterſuchung würde ſich ergeben haben, daß, was den Sinn und die Berechtigung des Hegelſchen Verfahrens ausmacht, in dem Begriffe, den Ref. von der Me-

thode hat, und in der Anwendung, die er davon macht, vollſtändig enthalten iſt. Dies nämlich iſt nichts anders, als die gegenſeitige Abhängigkeit der vorangehenden Begriffe von den nachfolgenden, und der nachfolgenden von den vorangehenden in Betreff ihrer Denkbarkeit. Solche Nöthigung des Fortgangs im Denken iſt allerdings etwas mehr, als nur die Forderung einer äußerlichen Ergänzung des Vorangehenden durch das Nachfolgende. Sie berechtigt in gewiſſem Sinne zu ſagen, daß in dem Vorangehenden ſchon das Nachfolgende enthalten iſt, weil nämlich das Vorhergehende gar nicht wirklich gedacht oder geſetzt ſein könnte, wenn nicht ſtillſchweigend, potentialiter, das Nachfolgende ſchon mit gedacht wäre. Eben dadurch wird zugleich die Forderung ununterbrochner Continuität oder Stufenfolge im methodiſchen Denken herbeigeführt; weil nämlich kein einzelner Begriff an ſeiner Stelle ohne die Totalität ſämmtlicher vorangehender, die als Momente in ihm enthalten ſind, wiſſenſchaftlich gedacht zu werden vermag.

In ſo weit alſo wäre die Verſchiedenheit der Methode zwiſchen Hegel und Ref. auf eine Verſchiedenheit des Ausdrucks zurückgeführt, die Methode ſelbſt aber ihrem Grund und Weſen nach, wie Ref. ſtets behauptet hat, eine und dieſelbe. Wiefern nun aber dennoch Hr. Schaller und andere Schüler Hegels jener Ausdrucksweiſe Hegels noch eine weitere Bedeutung unterlegen, die bei Ref. abhanden gekommen ſein ſoll: ſo kann dieſe offenbar nur in der Art und Weiſe beſtehen, wie ſich in ihr das eigenthümliche Prinzip des Identitätſyſtemes, nach der Wendung, die es in Hs. Syſtem erhalten hat, ſpiegelt. Das abſolute Wiſſen, der im philoſophiſchen Syſtem „ſich ſelber denkende Gedanke" iſt dieſer Wendung zufolge die höchſte Darſtellung der Idee oder der mit ſich ſelbſt identiſchen geiſtigen Subſtanz, die in ihm, und nur in ihm, zum abſoluten Bewußtſein ihrer ſelbſt kommt, zum abſoluten Subjekte wird. Es verſteht ſich demzufolge, daß die Bewegung dieſes Gedankens, — dies aber iſt eben die Methode, — nicht mehr und nicht weni-

ger, als die Selbſtbewegung, als das Sein und Leben der Idee, der Subſtanz, dieſe in ihrer Wahrheit, d. h. als ſich ſelbſt denkendes und im Denken producirendes Subjekt gefaßt, ſein wird. — Dies nun aber iſt es eben, was Ref. und mit ihm alle diejenigen, die nicht, wie Hegel, auf der unterſten Stufe der Schellingſchen Philoſophie ſtehen geblieben, ſondern Schellingen auf die höhern Stufen nachgefolgt ſind, bekämpfen. Ref. iſt unter Dieſen bis jetzt der einzige geblieben, der die dialektiſche Methode in jenem ſtrengen Wortſinne auch auf das höhere Syſtem in ſeinem vollen Umfange für anwendbar erkennt, während alle Uebrigen, Schelling ſelbſt eingeſchloſſen, ihr entweder gar keine, oder nur eine beſchränkte Anwendbarkeit und Geltung zugeſtehen. Aber freilich wie Nichts von einer niedern Stufe der Philoſophie unmittelbar in die höhere übertragen werden kann: ſo muß auch die Methode, ſowohl in ihrem Prinzip und in ihrer Ableitung, als auch in ihrem Ausdrucke eine Umbildung erleiden. Namentlich in letzterer Beziehung die Bedeutung dieſer Metamorphoſe zu deutlicherm Bewußtſein zu bringen, können Hrn. Schallers Erörterungen, wenn auch von gegneriſcher Seite her, als ein ſchätzenswerther Beitrag dienen.

Was nun bei der dem Ref. eigenthümlichen Anſicht und dem dieſer Anſicht entſprechenden Gebrauch der Methode der Verf. weiterhin beſonders urgirt, iſt derſelbe Punkt, von welchem vorauszuſehen war, daß er nach beiden Seiten hin, der antihegelſchen nicht minder als der hegelſchen, den hauptſächlichſten Anſtoß geben würde. Es iſt die Frage, wie die Methode über die Metaphyſik, das Bereich des ſchlechthin Nothwendigen, nicht nichtſein und nicht andersſein Könnenden hinaus fortgeſetzt werden ſoll. Hr. Schaller nicht minder, wie manche Glieder auch der entgegengeſetzten Partei, hält ſolche Fortſetzung für unmöglich; darum nämlich, weil die Methode, — bei Hegel allerdings, — durchweg auf der Vorausſetzung unbedingter Nothwendigkeit alles Seienden beruhe. Nichtsdeſtoweniger hat Ref. nicht blos die Möglichkeit ſolcher Fortſetzung be-

hauptet, ſondern in ausführlichen Werken, die älter noch ſind, als ſeine Metaphyſik, ſolche Fortführung ſelbſt werkthätig verſucht; — dieſe Werke mit der Metaphyſik zu vergleichen, um, wo möglich, aus beiden gemeinſchaftlich einen mit ſich ſelbſt übereinſtimmenden Begriff der Methode abzuziehen, wäre freilich mehr geweſen, als von dem guten Willen eines Gegners zu erwarten war. — So ſei denn hier über den Sinn, in welchem wir die Methode allerdings durch das geſammte Syſtem der Philoſophie hindurchzuführen gedenken, eine kurze und einfache Erklärung gegeben, welche man, wie wir hoffen, nach beiden Seiten hin, bis zur dereinſtigen ausführlichern Begründung des Begriffs der Methode in der „ſpekulativen Logik,“ einſtweilen ausreichend finden wird. — Daß die Methode eine unbedingte Nothwendigkeit deſſen, was ihren Gegenſtand und Inhalt ausmacht, vorausſetze, iſt eine unbegründete Meinung, die eben nur aus der beſondern Eigenthümlichkeit des Hegelſchen Syſtemes entſtanden iſt. In ihrer Wahrheit gefaßt, fordert ſie nur eine relative Nothwendigkeit des Inhalts, eine von einer Vorausſetzung, die zuvor als Thatſache, oder vielmehr nur als Forderung anerkannt ſein muß, abhängende, oder ſich aus dieſer Forderung ergebende Nothwendigkeit. Die Vorausſetzung aber, von der die Methode ausgeht, die Forderung, die ſie zu befriedigen unternimmt, iſt dieſe: daß es ein wirkliches Wiſſen, Erkennen gebe, und daß dieſes Erkennen ſich über die Geſammtheit alles Seienden erſtrecke. Um dieſe Vorausſetzung zu begründen, um die Forderung zu rechtfertigen und in ihr rechtes Licht zu ſtellen, bedarf es eben einer Ableitung der Methode auf ſubjektiv erkenntnißtheoretiſchem Gebiete, während, wenn die Methode mit der abſoluten Nothwendigkeit des Seins als ſolchen zuſammenfallen ſollte, ſie allerdings auch, wie bei Hegel, ſogleich mit dem Sein beginnen könnte. Die Logik aber zeigt, nicht daß der Begriff des Seins, ſondern daß der Begriff des Erkennens ein nichtiger, abſurder, ſich ſelbſt widerſprechender wäre, wenn ihm nicht eine beſtimmte Beſchaffenheit der Dinge

entſpräche, vermöge deren die Dinge eben in der idealen Einheit des Erkennens oder des Wiſſens ſich zuſammenfinden. Dieſe Beſchaffenheit iſt es, welche durch die Methode ausgemittelt werden ſoll, ſie ergiebt ſich als nothwendig, ſo wahr und ſo fern es ein Wiſſen, ein Erkennen, mit Einem Wort, ſo gewiß es eine Wahrheit giebt, und Wahrheit nicht der Unwahrheit gleich iſt. Dadurch aber wird nicht ausgeſchloſſen, daß eben dieſe wiſſenſchaftlich nothwendige Beſchaffenheit der Dinge ganz oder theilweiſe auf Freiheit beruht, durch Freiheit hervorgerufen iſt, und inſofern allerdings auch ihr Nichtſein und ihr Andersſein denkbar bleibt. Iſt ja doch auch das Erkennen ſelbſt etwas, das an und für ſich gar wohl ſich als nicht ſeiend denken läßt, eine That der Freiheit, die zwar in ihrem Inhalte ein Moment der Nothwendigkeit in ſich trägt, aber aufgehoben, ſo daß ſie nicht ſelbſt der Macht dieſer Nothwendigkeit anheimfällt. — Geht man freilich weiter zurück, ſo findet ſich, daß dieſe relative Nothwendigkeit andererſeits ein Moment abſoluter Nothwendigkeit, abſoluten Nichtnichtſein- und Nichtandersſeinkönnens vorausſetzt. Dieſes Moment iſt Gegenſtand der Metaphyſik, auf welche Wiſſenſchaft ſonach die Methode zwar gleichfalls, aber keineswegs ausſchließlich, ſondern weder mehr noch weniger, als auf die realen Theile der Philoſophie, deren Inhalt nur eine relative Nothwendigkeit in dem angegebenen Sinne zukommt, Anwendung leidet. Eben dieſer Umſtand, daß die Methode nicht auf das enge Gebiet der Metaphyſik beſchränkt iſt, muß ſich innerhalb des letztern dadurch ausdrücken, daß ſie nicht vollſtändig, oder nicht unmittelbar mit dem Inhalte der Metaphyſik zuſammenfällt, daß, wie Ref. es früher ausgedrückt hat, die metaphyſiſchen Kategorien nicht ſelbſt als das Subjekt jener Denkbewegung erſcheinen. Wo ſie, wie bei Hegel allerdings, als ſolches Subjekt erſcheinen: da vielmehr, wäre Grund zu fragen, wie auch außerhalb der „Logik,“ dort, wo jenes Subjekt der Denkbewegung nicht mehr bei ſich ſelbſt, ſondern „außer ſich“ iſt, noch dieſelbe Bewegung ſtatt finden könne; und wir bekennen, daß wir dieſe von Ref.

ſchon vorlängſt (über den gegenwärt. Standpunkt der philoſ. Wiſſenſch. S. 160. ff.) aufgeworfene Frage auch von Hr. Schnur ſehr unzureichend beantwortet finden.

Es kommt nämlich hier, wie man ſieht, der Punkt zur Sprache, den man recht eigentlich den faulen Fleck des Hegelſchen Syſtemes nennen muß, in welchem Sinne ihn auch neuerlich Schelling und ſchon früher Ref. in der eben genannten Schrift zum Mittelpunkte ihrer Angriffe gemacht haben, — der Uebergang von der Logik zur Naturphiloſophie. Daß dieſer Uebergang bei Hegel ein dialektiſcher ſei, wird uns Hr. Schaller, der dieſen Gegenſtand in einem ausführlichen ihm eigens gewidmeten Abſchnitte (S. 170 ff.) verhandelt, ſo wenig überreden, wie ſeine Vorgänger uns deſſen zu überreden vermocht haben; denn ſeine Rede iſt an dieſer Stelle Nichts als eine überflüſſige Wiederholung des längſt von Hegel, von Göſchel u. A. Geſagten. Acceptiren wollen wir indeß das (S. 197. f.) gegebene Zugeſtändniß, daß dieſer Uebergang „von allen in der Logik vorgekommenen verſchieden ſei,“ indem „die Idee als vollendete Totalität, als vollendete Realität für ſich ſelbſt, kein Anderes außer ſich habe, in welches ſie übergehen könnte,“ ja daß, genauer beſehen „die Vorſtellung des Uebergangs überhaupt abzuhalten, und der Uebergang nur für uns dialektiſch nothwendig ſei.“ Als ob eine Dialektik, die nur „für uns“ dies iſt (das heißt für Diejenigen, die es in ſolchen Fällen „ſo genau nicht nehmen,“ ſondern, wenn es darauf ankommt, daß Hegel Recht behalte, gern auch fünf grade ſein laſſen, ſo hart ſie auch ſonſt Andere wegen ſolchen „nicht ſo genau Nehmens“ anzulaſſen pflegen), als ob eine ſolche Dialektik in Hegels Sinne noch Dialektik wäre! — Was für eine Nothwendigkeit die „Idee“ dazu treibe, nachdem ſie es bereits in der Logik ſo herrlich weit gebracht, als „vollendete Totalität“ alles weitern „Werdens,“ aller Selbſtentwickelung überhoben zu ſein, noch einmal in der „Aeußerlichkeit“ ſich zu verſuchen, — wo ſie es doch auch ſchwerlich weiter, als bis zur „vollendeten Totalität“ wird bringen können, — oder wie es ſich reime, daß die logiſchen Ka-

tegorien einerſeits Formen, wenn auch nicht abſtracte, ſondern concrete Formen der Realität, und andererſeits doch zugleich die „vollendete Realität" ſelbſt vorſtellen, daß Natur und Geiſt einerſeits in den Kategorien bereits enthalten ſein, andererſeits dennoch der „abſolute Geiſt" ein Mehres und Höheres, als die „logiſche Idee" ſein ſoll; darüber erhalten wir bei unſerm Verf., wie bei anderen ſeiner Glaubensgenoſſen, — zwar Worte in Menge, aber auch nur Worte. Das Nichteingehenwollen in dieſes ſpekulative Myſterium iſt es, was der Verf. ſeinen Gegnern beſonders übel nimmt; er fällt hier, wo er mit Letzteren nicht im Einzelnen, ſondern in Bauſch und Bogen ſich zu thun macht, (nach manchen Anzeigen kann es jedoch ſcheinen, als ob auch hier noch Ref. insbeſondere gemeint ſei), in alle Unarten ſeiner Sekte, von denen er ſich ſonſt freier hält, recht tief hinein, und bedient ſich jedes erlaubten und unerlaubten Mittels, um die Lehre dieſer Gegner als recht „unſpekulativ" darzuſtellen. Es iſt Hrn. Sch. gar wohl bewußt, daß der Standpunkt ſeiner Gegner nicht dieſer iſt, welcher (S. 195.) „die Wahrheit und Wirklichkeit mit Händen greifen will, und welchem ſogleich das Sichtbare und Fühlbare, in ſeiner ſtarren Unhöflichkeit und Aufdringlichkeit für ein abſolut Wirkliches gilt," daß er nicht (S. 215.) auf Krugs Synthetismus hinaus kommt oder (S. 164.) durch die Forderung eine „Schreibfeder" zu deduciren, die Philoſophie ad absurdum zu führen meint. Dennoch müſſen ſich die Gegner dies und vieles Aehnliche in beliebten Hegelſchen Phraſen von ihm zu Gemüthe führen laſſen. Er verſchmäht unter andern den abgenutzten Kunſtgriff nicht, die Vorwürfe des Formalismus, des einſeitigen Idealismus und des „Verflüchtigens in den abſtrakten Gedanken" unter dem Vorwande zurückzugeben, daß ja die philoſophiſchen Begriffe der Gegner zugeſtandener Weiſe nur Formen, nur Begriffe ſeien, die nicht an die Realität heranreichen (ſollte heißen: die Realität nicht erſchöpfen); eine Wortverdreherei, welche das deutlichſte Geſtändniß enthält, wie ſehr man von dem Inhalte jenes Tadels, deſſen Namen man durch ſo

armſelige Mittel von ſich abzuwälzen trachtet, ſich getroffen fühlt.

Was es übrigens mit dieſer „unwirklichen und idealen Bedeutung" (S. 164) auch der realphiloſophiſchen Begriffe jener Gegner, welche eine Immanenz der natürlichen und geiſtigen Wirklichkeit in der „vollendeten Totalität" der logiſchen Idee ein für allemal nicht zugeben wollen, mit dem „Vorſichhertreiben des Seins" (ebendaſ.) durch die nach dem Prinzip dieſes gegneriſchen Standpunktes umgebildete philoſophiſche Methode der That und Wahrheit nach für eine Bewandtniß hat, wird ſich aus dem bisher Geſagten von ſelbſt ergeben haben. Es iſt nämlich mit dem, was der Verf. ſo zu nennen beliebt, nichts Anderes, als einfach dies gemeint, daß die Wiſſenſchaft der Philoſophie als ſolche, wie ſie durch die Methode zu Stande kommt, ein Syſtem von Begriffen iſt, welches die abſolute und immanente Baſis der Wirklichkeit ausmacht, ohne aber die Wirklichkeit erſchöpfen oder ſich ſelbſt an die Stelle der Wirklichkeit ſetzen, oder was in der Wirklichkeit mehr iſt, als in ihm, für „ſchlechte Aeußerlichkeit" erklären zu wollen. Daß die Realität, welche der Realität der philoſophiſchen Begriffe als ſolcher gegenüber für die höhere erklärt wird, nicht die gemein ſinnliche iſt, zeigt die Philoſophie dadurch, daß ſie von den Begriffen dieſer Dinge, die freilich als Begriffe auch noch nicht die ſinnlichen Dinge ſelbſt ſind, ſondern nur das Daſein der Dinge ſetze oder bejahe, zu andern Begriffen, jene vorhergehenden, und alſo auch die in ihnen enthaltene Bejahung des Sinnlichen aufhebend, fortgeht. Bevor die Philoſophie zum Begriffe ihrer ſelbſt als des abſoluten Geiſtes in der noch abſtraktern Geſtalt des Denkens und Wiſſens gelangt, hat ſie bereits das ganze Bereich der Begriffe, die dasjenige umfaſſen, was man ſonſt wohl die gemeine Wirklichkeit nennt, durchlaufen. Dieſe gemeine Wirklichkeit iſt daher in unſerm Begriffe der Philoſophie genau eben ſo dialektiſch verneint und aufgehoben, wie in dem Hegelſchen; und Hegels Philoſophie hat in Bezug auf dieſen wahren Idealismus oder Monismus

nicht das Mindeſte vor der unſrigen voraus. Auch wird man unter den Gegnern, gegen die man hier in Bauſch und Bogen mit ſpekulativ klingenden Tiraden zu Felde zieht, doch wenigſtens Schellingen nicht den ungeheuren Abfall von ſich ſelbſt zutrauen wollen, jener „unhöflich ſich aufdringenden" Wirklichkeit gewichen zu ſein. Was aber die Jüngeren dieſer Gegner betrifft, gegen die man ſich im Angeſicht des Publikums ſchon eher etwas erlauben darf, ſo beginnt das Publikum, dem man durch dergleichen Verſicherungen imponiren will, nach gerade auch ſchon gewahr zu werden, daß ſie an Fähigkeit, mit den Beſondern und Einzelnen philoſophiſch umzuſpringen, den orthodoxen Herren Hegelianern eben nicht nachſtehen. — Freilich machen dieſe Gegner ſich zuletzt noch einer Todſünde ſchuldig, wodurch ſie Alles, was in ihren übrigen Anſichten etwa erträglich ausſieht, wieder verderben; nämlich dieſer, auch von dem Begriffe des philoſophiſchen Wiſſens aus, ſtatt zu der logiſchen Idee zurück, zu weitern Bejahungen fortzugehen, deren Inhalt, obgleich er, eben im Bejahtwerden, ein gedachter, ein gewußter, zwar nicht durch unſer Wiſſen von ihm, wohl aber dadurch, daß in ihm ſelbſt das ideale Moment als Baſis ſeines Seins enthalten iſt, ein „verklärter" iſt, ſich doch nicht auf den Begriff des abſoluten Wiſſens zurückführen läßt. Darum läuft ihre Philoſophie (S. 167) „in einer Confeſſion aus" und „das Höchſte und Heiligſte wird in die Zufälligkeit der ſubjektiven Empfindung verflüchtigt," — eine Konſequenz, die, obgleich ſchon vor unſerm Verf. ſehr namhafte Leute ſie den Gegnern Hegels untergeſtellt haben, doch nicht im mindeſten beſſer iſt, als die allerſchlechteſten, welche ſolche Gegner, denen vom Sinne des dialektiſchen Verfahrens nicht die leiſeſte Ahnung beizubringen war, ſich je gegen Hegel erlaubt haben. Weil nämlich in jenem Höhern das Moment des Wiſſens dialektiſch aufgehoben iſt, ſo ſchließt man daraus, daß daſſelbe auch verſchwunden, und daß das Höhere ein dem Wiſſen verſchloſſenes oder unzugängliches ſein müſſe!! — Es iſt übrigens nicht leicht zu ſagen, wie Hegels Anhänger ihrerſeits ſolche dialekti-

ſche Aufhebung des Wiſſens in einem Höhern umgehen wollen, ohne doch in die von Hrn. Schaller (S. 294) perhorrescirte Konſequenz zu verfallen, daß nur in den abſolut Wiſſenden, d. h. in Hegel und ſeinen Schülern Gott ein vollkommenes Bewußtſein ſeiner ſelbſt genießt, und, falls dieſe durch einen unglücklichen Zufall ausſterben ſollten, auf eine niedere Stufe des Selbſtbewußtſeins zurückfallen würde. Dafern nicht etwa in dieſer zugleich Einerleiheit und Nichteinerleiheit des göttlichen Selbſtbewußtſeins mit dem „abſoluten Wiſſen der Philoſophie" ein ähnliches ſpekulatives Myſterium verborgen liegt, wie dort in jenem ſeltſamen Uebergange, oder vielmehr nach unſerm Verf., Nichtübergange von der Logik zur Natur, und es in dem Hegelſchen Syſteme mehr als irgendwo, gerade an den Stellen, wo das dialektiſche Denken aufhört, einer beſondern eſoteriſchen Weihe bedarf, um zum Verſtändniſſe hindurchzudringen.

So beharrt denn Ref., durch die Einwendungen des Verfaſſers nicht irre gemacht, vielmehr aufs Neue darin bekräftigt, bei der Ueberzeugung, daß allerdings zwar die Zeit gekommen iſt, die Philoſophie durch methodiſche Behandlung im Sinne der ſtrengſten Dialektik zum Syſtem zu erheben, daß aber der Standpunkt dieſer Syſtematik ein anderer, als der des „abſoluten Wiſſens" oder der „abſoluten Identität des Seins und Denkens" ſein wird. Die Bejahungen, welche die dialektiſche Methode aus de Verneinung der rein rationalen (metaphyſiſchen), ſo wie auch der auf die Geſtalt des rationalen Elementes (d. h. auf die Begriffsform) zurückgeführten Vorausſetzungen gewinnt: dieſe Bejahungen haben, ſowohl im Verlaufe der realphiloſophiſchen Theile des Syſtemes, als auch am Schluſſe des Ganzen, die Bedeutung des Setzens eines Solchen, was an und für ſich mehr als der bloße Begriff iſt, alſo allerdings, wenn man will, der Verweiſung auf Empirie; und Ref. kann in dieſem Sinne gar wohl in jene von dem Verf. ſo hart angegriffene Behauptung Fichte's einſtimmen, daß nicht das ſpekulative Erkennen als ſolches die eigentliche Rea-

lität der Dinge erfaßt, ſondern nur das ſpekulativ anſchauende Erkennen. Dadurch wird jedoch nicht etwa alle Empirie ohne Unterſchied für ein Höheres erklärt, als das philoſophiſche Erkennen, ſondern in der höchſten Empirie, der religiöſen, iſt alle andere Empirie eben ſo aufgehoben und verklärt enthalten, wie in der philoſophiſchen Wiſſenſchaft als ſolcher die Prinzipien dieſer Empirie, d. h. die ihr zum Grunde liegenden Allgemeinbegriffe, als aufgehoben enthalten ſind. — Dieſer Uebergang der philoſophiſchen Begriffe in die Bejahung eines ſolchen, das mehr als nur Begriff iſt, bringt ſich denn auch darin zur Erſcheinung, daß alle Theile der Realphiloſophie auch in Form einer philoſophiſchen Empirie vorgetragen werden können, in welcher, ohne die Form der ſtrengen Syſtematik, doch der weſentliche Inhalt der ſyſtematiſchen Disciplinen, und außer dieſem noch ein Mehreres enthalten iſt, ein Solches, was, obgleich nicht auf die ſtreng methodiſche Form des Syſtemes zurückführbar, doch gleichfalls, um in ſeiner Wahrheit erfaßt zu werden, vom philoſophiſchen Gedanken durchdrungen werden muß. In das Syſtem als ſolches nämlich können nur diejenigen Begriffe aufgenommen werden, denen, unter Vorausſetzung einer thatſächlich vorhandenen Wiſſenſchaft von dem Univerſum oder der Idee, eine dieſe Vorausſetzung bedingende Nothwendigkeit zugeſchrieben werden kann, alſo, außer den Begriffen der Logik und Metaphyſik, nur die allgemeinſten Grundbegriffe der natürlichen und der geiſtigen Wirklichkeit. Die philoſophiſche Empirie aber umfaßt die ganze Unendlichkeit des innerhalb dieſer Umgränzung der ſpekulativen Nothwendigkeit frei ſich Bewegenden; ſie läßt daher eine unendliche Erweiterung und Vervollkommnung zu, während das Syſtem allerdings früher oder ſpäter einmal als fertig und abgeſchloſſen daſtehen wird.

Nachſchrift.

Wir haben in vorſtehender Abhandlung ſo vielfach und ausdrücklich von einem höhern Standpunkte geſprochen, welchen die Philoſophie nach Hegel, theils durch Schelling, theils durch andere, im Prinzip mit der neuern Philoſophie Schellings zuſammentreffende Beſtrebungen gewonnen habe, daß zu erwarten iſt, man werde von uns ſchließlich noch eine nakte und beſtimmte Erklärung eben über das wiſſenſchaftliche Prinzip dieſes Standpunktes, und über ſeinen Unterſchied von dem Prinzipe des Hegelſchen Standpunktes im Ganzen und Großen begehren. Wir wollen verſuchen, eine ſolche in ſo kurzen und bündigen Worten als möglich zu geben.

Das Prinzip des Hegelſchen Syſtemes iſt die Idee als abſolute Einheit des Subjektiven mit dem Objektiven. In dieſen Ausſpruch werden alle Anhänger jenes Syſtems einſtimmen, ſo verſchieden auch übrigens ihre Denkweiſe zum Theil über die höchſten und wichtigſten Dinge ſein mag. Nicht minder dürfen wir uns ſolcher Einſtimmung verſichert halten, wenn wir ausdrücklich in dieſe Einheit des Subjekts mit dem Objekte das Moment der Nothwendigkeit ſetzen, welches nach Hegel unbedingtes Attribut aller ſpekulativen Erkenntniß, ſo wie alles Seins, wiefern es ſpekulativ erkannt wird, iſt. Dem blos ſubjektiven Denken, welches ſich nicht in der Einheit mit ſeinem Objekt befindet, gehört nach jener Philoſophie die Kategorie der Möglichkeit an. Wiefern dieſes Subjekt das Daſein eines Objektes außer ihm anerkennt, ſo ſpricht es dieſes Objekt als ein zwar wirkliches, aber nur wirkliches, d. h. als ein ſolches an, welches die (ſubjektive) Möglichkeit oder Denkbarkeit anderer Subjekte nicht ausſchließt. Dieſe Wirklichkeit fällt daher zuſammen mit der Zufälligkeit; ſie iſt nicht wahre Wirklichkeit. Die wahre Wirklichkeit dagegen iſt eine und dieſelbe mit der Nothwendigkeit. Sie iſt nicht die Wirklichkeit des von dem denkenden Subjekt getrennten Objekts, ſondern ſie iſt die mit ſich ſelbſt

identiſche Wirklichkeit des Subjekts, welches nicht die leere Möglichkeit, die bloße, nichtige Form eines Objektes überhaupt, ſondern das ſeiende Objekt denkt, und des Objektes, welches ſein Daſein nicht außerhalb des denkendes Subjektes, ſondern in dieſem Subjekte hat. Das Denken dieſer Wirklichkeit iſt eben darum, weil es das Auchandersſeinkönnen, die Möglichkeit des Gegentheils ausſchließt, das nothwendige, ſo wie das Sein, welches dieſem Denken entſpricht, als ein durch das Denken vermitteltes, nicht mehr das unmittelbare, zufällige, ſondern gleichfalls ein nothwendiges iſt.

So, wie geſagt, Hegel. Es bedarf keines großen Scharfſinns, um zu ſehen, wie viel in dieſen Sätzen, die, wie ſchon bemerkt, als ein in ſeiner Allgemeinheit ziemlich genügender Ausdruck für das Prinzip jener Philoſophie gelten können, unklar und unbeſtimmt bleibt. Das Objekt ſoll inſofern wahr ſein, wiefern es ſich aus dem nothwendigen Denken des Subjektes ergiebt. Wird hiermit behauptet, daß alles, was wir auch im gemeinen Leben Objekt, Gegenſtand nennen, alle äußere, ſinnliche Gegenſtändlichkeit, bis auf das Einzelſte und Beſonderſte herab, an ſich auch Wahrheit d. h. Nothwendigkeit hat, aber in ihrer Wahrheit, erſt dann erkannt wird, wenn der Geiſt ſich ihrer Nothwendigkeit bewußt wird? Daß Alles, was wir zufällig nennen, in Wahrheit ein Nothwendiges iſt, nicht minder nothwendig, wie die allgemeinſten logiſchen und mathematiſchen Denkwahrheiten, und nur von uns nicht, vermöge der Endlichkeit unſers Geiſtes, wohl aber von Gott als nothwendig erkannt wird? — So iſt Hegel in der That von Göſchel verſtanden worden, und die große Autorität, welche Göſchels Schriften in der Schule Hegels gewonnen haben, macht wahrſcheinlich, daß wirklich ſolcher unbedingte Determinismus dort weiter, als es nach den Aeußerungen anderer Jünger ſcheinen könnte, Wurzel gefaßt hat. — Aber was für eine Bedeutung hätte dann jene „Aeußerlichkeit,“ jenes „Außerſichſein“ des Räumlichen und Zeitlichen, gegenüber der logiſchen Idee? Offenbar wäre nach jener Anſicht die Idee überall auf gleiche Weiſe bei ſich und

in ſich, wie ſie in dem Logiſchen es iſt; das Logiſche wäre, wie Ref. anderwärts nachgewieſen hat, daß Göſchel es dazu macht, nichts als eine von uns, dem endlichen Geiſte, für unſer Bedürfniß gemachte Abbreviatur für das große Ganze des Weltendaſeins, für den Inbegriff alles Wirklichen, den als ſolchen nicht wir, ſondern nur Gott zu faſſen vermag. Iſt aber dem ſo, wie ſteht es denn mit jener Behauptung des „abſoluten Wiſſens,“ dieſem großen Endergebniſſe der Hegelſchen Philoſophie, welches durch ſie der Philoſophie als ſolcher vindicirt wird? Was für eine Bürgſchaft haben wir denn noch, hat denn noch unſere Wiſſenſchaft, wenn ſie nicht alle Wahrheit zu erkennen vermag, daß ſie überhaupt Wahrheit zu erkennen vermöge? — Göſchel wird antworten: die göttliche Offenbarung. Gott iſt nicht neidiſch, er hat ſeinem Geſchöpfe, ſo viel es zu faſſen vermag, von ſeinem Wiſſen, von ſeiner Erkenntniß mitgetheilt. Die Zuſammenfaſſung dieſes Mitgetheilten in einfachen Gedankenbeſtimmungen iſt die Logik; das Beſondere und Einzelne, was wir außerdem noch zu erkennen vermögen, müſſen wir von hier aus, nachdem wir uns ſolchergeſtalt „im Allgemeinen orientirt *),“ erkennen. — So haben wir alſo doch auf alle Weiſe nur eine unvollkommene und ſtückweiſe Erkenntniß des Realen, und die Geſammtheit unſers Wiſſens „läuft auf eine Confeſſion hinaus;“ was unmöglich Hegels Abſicht bei Entwerfung ſeines Syſtemes ſein konnte.

Betrachten wir aber, wie dies unſtreitig der eigentlichen Meinung Hegels weit gemäßer iſt, zunächſt nur das Logiſche als den für ſich ſelbſt genügenden Inbegriff der reinen Idee, der reinen Nothwendigkeit, und laſſen wir das äußerliche Daſein im Raum und Zeit für das zunächſt nur Zufällige, blos Erſcheinende, aber nicht in Wahrheit Seiende gelten, welches durch die Macht der Idee eine Geſtaltung (die eigene Geſtalt der Idee) gewinnt, eine Geſtalt, welche in dieſer Zufälligkeit das Nothwendige iſt: ſo bleiben in Bezug auf dieſe Nothwendigkeit, die reale, concrete, die eigentliche Nothwendigkeit des Wirk-

*) Göſchel, Beweiſe für die Unſterblichkeit S. 84.

lichen, wichtige und nicht zu umgehende Fragen unbeantwortet. Durch die Beſtimmung der „Aeußerlichkeit gegen die Idee“ wird in dem Räumlichen und Zeitlichen, wenn nicht das Eintreten jener Entwickelung zur Geſtalt der Idee überhaupt, ſo doch jedenfalls das Wo und das Wann ſolcher Entwickelung im Ganzen ſowohl, als auch im Einzelnen, als gleichgültig, als zufällig geſetzt. Es wird ferner als zufällig geſetzt „der unendliche Reichthum und die Mannigfaltigkeit der Formen,“ in denen ſich innerhalb der Natur und innerhalb des endlichen Geiſtes der Begriff, doch überall nur unvollkommen, — da ſein vollkommenes Daſein nur der abſolute Geiſt iſt, — bethätigt; ja es wird, — in ſchneidendem Widerſpruche gegen jene Göſchelſche Ausdeutung, nach welcher ſich ſogar müßte philoſophiſch beſtimmen laſſen, „warum das h. Kreuz gerade auf Golgatha auf der beſtimmten Stätte zu der beſtimmten Zeit aus dieſem und keinem andern Holze aufgerichtet worden iſt *),“ — für „das Abgeſchmackteſte“ erklärt, „von dem Begriffe zu verlangen, er ſollte dergleichen Zufälligkeiten begreifen.“ — Wo nun iſt, fragen wir, wenn dies ſich ſo verhält, — wo iſt die Gränze zwiſchen dieſer Zufälligkeit, die im Einzelnen, und der Nothwendigkeit, die im Ganzen des Univerſums obwalten ſoll? Was für eine Nothwendigkeit iſt dieſe, die in allen ihren Momenten (denn kein Moment des realen Weltdaſeins iſt ohne ein Wo und ein Wann und ohne die andern Aeußerlichkeiten, die in die Kategorie der Zufälligkeit fallen,) dergeſtalt von der Zufälligkeit afficirt iſt, daß ſich ſchlechterdings nicht angeben läßt, was denn von ihr übrig bleibt, wenn Alles, was in den Bereich des Zufalls gehört, von ihr abgeſondert werden ſollte? — Oder, um dieſelbe Frage näher noch mit den Worten auszudrücken, die gewöhnlich zur Bezeichnung des Prinzips jener Philoſophie gebraucht werden: was wird aus jener Behauptung einer abſoluten Identität des Subjekts mit ſeinem Objekte, wenn das Objekt, inſofern es da iſt in Raum und Zeit, in jedem Momente dieſes ſeines Daſeins Beſtimmungen hat, die dem er-

*) a. a. O. S. 257.

kennenden Subjekte ein für allemal unzugänglich bleiben? Wenn umgekehrt das Subjekt in Bezug auf alle dieſe Beſtimmungen eine unendliche Möglichkeit des Nichtſeins und des Andersſeins zu denken vermag? Was wird aus dem „Monismus des Gedankens," aus der jeden Dualismus ausſchließenden Einheit der im dialektiſchen Prozeſſe der Weltentwicklung ſich ſelbſt ſetzenden Idee, wenn dieſe Entwicklung, wenn die Dialektik des mit dem Sein identiſchen Begriffs an jedem einzelnen Punkte von einem Zufälligen, welches außerhalb ihres Bereiches liegt, anhebt, und durch einen Zufall, über den ſie keine Macht hat, unterbrochen werden kann? Iſt ſolches Nebenhergehenlaſſen des Zufalls, der Aeußerlichkeit, neben der Idee, ſolche Abhängigkeit der Idee vom Zufalle in ihrer Erſcheinung, in ihrer Offenbarung, nicht ſelbſt der ſchroffſte Dualismus? Iſt es im geringſten anders oder beſſer, als wenn J. G. Fichte die Entwickelung ſeines „Ich" von einem unbekannten und unerkennbaren Anſtoß abhängig machte, der dem Ich in einem Nicht-Ich gegeben ſei?

Dieſe und ähnliche, durch das Prinzip der Hegelſchen Philoſophie ungelöſt bleibende Fragen zu löſen, gleich im Prinzipe zu löſen, muß ſich nothwendig eine Philoſophie, die mit dem ausdrücklichen Bewußtſein von der relativen Berechtigung des Hegelſchen Standpunkts über dieſen Standpunkt hinauszugehen unternimmt, zu ihrer Aufgabe machen. Uns ſei es jetzt vergönnt, zu zeigen, daß dieſelben in den Prinzipien des Syſtemes der Freiheit wirklich ſchon gelöſt ſind; daß das Syſtem der Freiheit über die fehlerhaften Widerſprüche, die in dem Prinzip des Hegelſchen, dieſem unbewußt, verborgen liegen, ein Bewußtſein hat, und eben durch dieſes Bewußtſein ſie überwindet. — Das entſcheidende Moment dieſer Ueberwindung, und alſo der Erhebung über Hegel, liegt ſogleich darin, daß die „abſolute Identität des Subjektiven mit dem Objektiven" und die in dieſer Identität geſetzte unbedingte Denknothwendigkeit des Erkenntnißinhalts, die in dem Hegelſchen Syſteme Alles in Allem, die Wahrheit des Seins und des Erkennens ſelbſt ſein ſoll, als das, was ſie an ſich freilich auch dort ſchon iſt, als

ein weſentliches, aber untergeordnetes Moment der Wahrheit, ausdrücklich erkannt und geſetzt wird. Es iſt gezeigt worden, daß der That und Wahrheit nach bei Hegel ſolche Identität und Nothwendigkeit nur innerhalb der Logik ſtattfindet, daß ſie außerhalb der Logik nur eine erkünſtelte iſt. Das Syſtem der Freiheit bringt dieſen Unterſchied der Sphären zum Bewußtſein. Auch in ihm giebt es eine Sphäre, wo abſolute Denknothwendigkeit, Nichtnichtſein-, und Nichtandersſeinkönnen, abſolute Identität des Subjektiven und des Objektiven ſtattfindet. Dieſe Sphäre iſt, um uns der Worte Schellings *) zu bedienen, „das abſolute prius, das prius ſelbſt der Gottheit, deſſen Beſitz das große Recht der Vernunft iſt, ein Beſitz, in den ſie nur ſpät ſich ſetzte, der allein ſie von jedem realen und perſönlichen Verhältniß emancipirte, und ihr die Freiheit gab, die erforderlich iſt, um ſelbſt die poſitive Wiſſenſchaft als Wiſſenſchaft zu beſitzen.“ Die Wiſſenſchaft von dieſem prius tritt im Syſteme der Freiheit an die Stelle deſſen, was bei Hegel die Logik iſt; ſie iſt ſo zu ſagen das in das Syſtem der Freiheit aufgenommene Identitätſyſtem. Aber ſie erkennt ſich ſelbſt als ein blos formales oder negatives Wiſſen. Das Moment, worin Subjekt und Objekt ſchlechthin zuſammenfallen, iſt eben kein anderes, als die abſolute, nicht nicht ſein und nicht andersſein könnende Form des Seins ſowohl, wie auch des Erkennens. Die Art und Weiſe der Erkenntniß dieſer abſoluten, aprioriſchen Form bildet innerhalb des Syſtemes der Freiheit eine weitere Frage, deren Beantwortung mit der Beantwortung der Fragen über die Beſchaffenheit des poſitiven und realen Inhalts der Philoſophie auf das Engſte zuſammenhängt.

In Bezug auf dieſen Inhalt nun hat das Syſtem der Freiheit zuvörderſt das klare und aufrichtige Bewußtſein, wie ſeine Erkenntniß durchaus nur den Charakter einer relativen Nothwendigkeit, wenn überhaupt einer Nothwendigkeit, tra-

*) Vorrede zu Couſin, S. XVIII.

gen kann. Auch im Hegelſchen Syſteme konnte dieſes Bewußtſein, wie wir ſahen, nicht ganz umgangen werden; aber ſtatt ſich daſſelbe frei und offen einzugeſtehen, ſuchte jenes Syſtem den Inhalt dieſes Bewußtſeins, weil er mit dem Begriffe, den es zu ſeinem Prinzip gemacht hat, im Widerſpruch ſtand, zu verkleiſtern und zu vertuſchen, die Mittel, die man zu dieſem Zwecke in Anwendung brachte, hatten zu ihrer nothwendigen Folge eine Spaltung unter den Bekennern des Syſtems ſelbſt, eine ſolche, die, da man ſich das Uebel nicht eingeſtehen will, ſondern es im Finſtern ſchleichen läßt, jenem Syſteme zu weit größerem Nachtheil gereicht, als dem Syſteme der Freiheit, welches ſich ſelbſt zur Zeit noch für kein vollendetes, ſondern für ein werdendes giebt. Die offen eingeſtandene Differenz ſeiner dermaligen Bekenner über den Weg, den man, um das gemeinſchaftlich anerkannte Prinzip zu wiſſenſchaftlicher Durchführung zu bringen, einzuſchlagen hat. — Der Ausdruck einer „abſoluten Identität des Objektiven und des Subjektiven" wird, auf das Poſitive und Reale angewandt, zu einem ungeeigneten, weil hier nicht, wie bei dem rein rationalen prius allerdings, das Erkenntnißprinzip mit dem Prinzipe des Seins unmittelbar zuſammenfällt, ſondern beides unterſchieden werden muß. Das Prinzip des Seins iſt hier freie That und Handlung, durch welche das Auchnichtſeinkönnende ſich als ſeiend, das Auchandersſeinkönnende als ſo ſeiend, wie es wirklich iſt, ſetzt. Das Prinzip des Erkennens aber, zunächſt allerdings nur des ſyſtematiſchen, wiſſenſchaftlichen Erkennens, iſt die in das freie Thun hinein ſich fortſetzende Nothwendigkeit des prius der That, die Nothwendigkeit einer beſtimmten Geſtalt der ſchöpferiſchen That und deſſen, was aus ihr entſteht.

Wir haben in unſerer vorſtehenden Abhandlung als die Grundvorausſetzung, von welcher das philoſophiſche, auf die Realität und Wirklichkeit, nicht auf die blos rationale, aprioriſche Form gerichtete Erkennen ausgeht, dieſe ausgeſprochen: daß es überhaupt ein Erkennen, ein die Allheit des Seienden umfaſſendes Erkennen giebt. Dieſe Vorausſetzung iſt, wie wir

hier ſehen, nichts Anderes, als erſtens die Vorausſetzung einer freien That überhaupt, durch die eine Realität, eine Wirklichkeit entſteht, zweitens einer ſolchen That, durch welche dieſe Wirklichkeit zu einer erkennbaren wird. Die That als ſolche iſt nicht das Erkennen; ſie iſt, wie geſagt, die Vorausſetzung des Erkennens, alſo, als ſeiend, als Prinzip alles realen Seins, das prius des Erkennens. Umgekehrt kann die That als ſolche nur unter Vorausſetzung eines ihr innewohnenden Erkennens gedacht werden; dieſes Erkennen alſo iſt ſeinerſeits das prius der That. Doch iſt es, als ſolches prius, kein wirkliches; es iſt die, erſt durch die freie That zur wirklichen Erkenntniß erhobene Form des nur im Erkennen realen und wirklichen Seins. Dieſes wechſelſeitige Sichvorausſetzen und Sichfordern des realen Thuns und des Erkennens, dieſe Duplicität in der Einheit und Einheit in der Duplicität tritt im Syſteme der Freiheit an die Stelle der abſoluten Identität des Seins und des Erkennens. Es iſt dies eben die Idee der Freiheit ſelbſt, die lebendige, in lebendiger Geſetzlichkeit ſich bewegende, während die Identität als ſolche, mag noch ſo ſehr der Schein einer dialektiſchen Bewegung ihr angekünſtelt ſein, eine todte, ſtarre Nothwendigkeit bleibt.

Aus der Art und Weiſe, wie wir hier das Syſtem der Freiheit nach der Seite ſeines Erkenntnißprinzips bezeichnet haben, geht hervor, daß daſſelbe, weit entfert, wie es von ſeinen Gegnern beſchuldigt wird, in eine ſubjektive Confeſſion oder unwiſſenſchaftliche Empirie auszulaufen, gleich von vorn herein von jener großen Anſchauung durchdrungen iſt, welche Hegel, zugleich freilich noch eine andere, keineswegs gut zu heißende Geltung für ſie in Anſpruch nehmend, das abſolute Wiſſen nennt. Das abſolute Wiſſen, als Aktualität und in dieſer Aktualität zwar als die höchſte aller Realitäten, als die letzte, alle andere Realität aufhebende Spitze der Wirklichkeit gedacht, iſt das Endergebniß des Hegelſchen Syſtems. Das abſolute Wiſſen, als einfache Potenz, als Gedanke einer abſoluten, allumfaſſenden Erkenntniß, als Forderung eines ſolchen

Erkennens, iſt der Anfang, der Ausgangspunkt des Syſtemes der Freiheit, welches eben darum in der geſchichtlichen Entwickelung der Philoſophie unmittelbar auf das Hegelſche nachfolgt, weil es mit demſelben Gedanken anhebt, mit dem jenes aufhörte. Die Wiſſenſchaft der Philoſophie nun iſt nach dem Syſteme der Freiheit eben ſo, wie nach allen frühern Syſtemen, die Realiſation jenes Erkenntnißbegriffs in ſeiner Allgemeinheit, oder inſofern die Erkenntniß des Seienden nicht eine unendlich vielfache und mannigfaltige, ſondern die eine, untrennbare und einfache iſt. Sie hat zu ihrem Prinzip nicht, wie andere Erkenntniß, die Erfahrung, ſondern den Erkenntnißbegriff als ſolchen; nur dasjenige kann Gegenſtand der Philoſophie als Wiſſenſchaft, des ſyſtematiſchen philoſophiſchen Erkennens ſein, von dem ſich zeigen läßt, daß es ein weſentliches Moment des mit dem Sein als deſſen allgemeine Grundlage, aber auch nur als ſolche, identiſchen Erkenntnißbegriffs bildet. — Die philoſophiſche Methode iſt nichts Anderes, als die Art und Weiſe, der Denkprozeß, wodurch jene nothwendigen Momente des Erkenntnißbegriffs aufgefunden werden. Sie ſelbſt, die Methode, kann im Syſteme der Freiheit nicht, wie in der Hegelſchen Ausführung des Identitätſyſtems, als unmittelbar identiſch mit dem objektiven Prozeſſe des Weltlebens, ohne Rechtfertigung, auf gut Glück aufgenommen, ſondern ſie muß in einer den objektiven Disciplinen der Philoſophie vorangehenden philoſophiſchen Betrachtung aus der inwohnenden Entwickelung des Erkenntnißbegriffs abgeleitet und erwieſen werden. Die Methode ſelbſt [übrigens Dialektik zu nennen und ihr wenigſtens eine gewiſſe Beziehung oder Verwandtſchaft zur Hegelſchen Methode zuzugeſtehen, ſind die meiſten Bekenner des Syſtemes der Freiheit einig, wiewohl über ihre nähere Beſchaffenheit allerdings noch keine vollkommene Uebereinſtimmung unter ihnen herrſcht. Wenn von mehren Seiten her der Ausdruck poſitive Dialektik für ſie in Vorſchlag gebracht worden iſt, im Gegenſatze zu der Hegelſchen, welche man als negative Dialektik bezeichnet, ſo liegt dieſem Vorſchlage die

richtige Einſicht zum Grunde, wie durch die Hegelſche Dialektik der Gegenſtand in der Erkenntniß aufgehoben oder aufgezehrt wird, während die Dialektik des Syſtems der Freiheit den Gegenſtand eben dadurch ſetzt oder ponirt, daß ſie umgekehrt die Erkenntniß in ihm aufhebt oder als ſein Moment, und zwar weſentliches, unentbehrliches Moment, ihm einerleibt.

Es iſt alſo ein weſentlich verſchiedener Erkenntnißbegriff, derjenige, welcher das Prinzip des Syſtems der Freiheit, und jener, welcher das Prinzip des Hegelſchen und des Identitätſyſtemes ausmacht. Der Hegelſche, ein dem Syſtem ſelbſt ungerechtfertigt vorausgeſetzter, fordert abſolute Identität des Objekts mit dem Subjekte, ſucht die Wahrheit nur in ſolcher Identität. Der Erkenntnißbegriff des Syſtemes der Freiheit dagegen, jener, der vor dem Syſteme aus dem Bewußtſein, dem er angehört, abgeleitet und gerechtfertigt wird, beruht zwar auf der Vorausſetzung eines Punktes, ja einer ganzen Begriffsſphäre, in welcher Subjekt und Objekt wirklich zuſammenfallen; er erkennt, daß ohne ſolche Vorausſetzung, ohne die unabläſſige Gegenwart der Begriffsbeſtimmungen dieſer Sphäre, d. h. der reinen Kategorien oder Denkbeſtimmungen, in allem geiſtigen Thun, Erkenntniß überhaupt unmöglich wäre; aber er ſetzt die Erkenntniß des Realen ſelbſt nicht in das Wiſſen jenes Identiſchen. Der Hegelſche Erkenntnißbegriff kennt nur eine Erkenntniß des ſchlechthin Nothwendigen, denn nur in dem Nothwendigen ſind Objekt und Subjekt wirklich Eins. Dieſe Erkenntniß aber iſt die philoſophiſche, die ſpekulative; von dem Aeußerlichen, dem Zufälligen giebt es keine wahre, ſondern nur Scheinerkenntniß, Meinung und Vorſtellung. Der Erkenntnißbegriff des Syſtemes der Freiheit dagegen kennt außer der philoſophiſchen allerdings noch eine andere, nämlich die empiriſche Erkenntniß; die philoſophiſche ſelbſt aber iſt ihm die Manifeſtation nicht jener unbedingten Nothwendigkeit, die in der Identität des Subjekts und Objekts beſteht, als ſolcher, (wiewohl auch dieſer,) ſondern jener bedingten oder hypotheti=

ſchen Nothwendigkeit, welche in der Immanenz des ſubjektiven Prinzips in dem objektiven beſteht.

Dieſe Immanenz ſelbſt nun, die Immanenz nicht, wie nach Hegel, des Objekts im Subjekte, ſondern umgekehrt des Subjekts, des ſubjektiven Prinzips im Objekte, iſt es, was man recht eigentlich als den realen Begriff der Freiheit, und ſomit als das Realprinzip unſers Syſtemes bezeichnen kann. Der formale Begriff der Freiheit iſt die Identität des Subjektiven mit dem Objektiven nach ihrem beſtimmten Inhalte oder nach dem Endreſultate der Wiſſenſchaft, die von ihm handelt, gefaßt. Er iſt ſomit auch dem Hegelſchen Syſteme nicht fremd, und wird von dieſem mit Recht als einer und derſelbe mit der abſoluten Nothwendigkeit bezeichnet. Aber dieſer formale, rein metaphyſiſche Begriff enthält eben die doppelte Möglichkeit der Realiſation entweder einer zufälligen, geſetzloſen Aeußerlichkeit, die jener Nothwendigkeit nur als einer fremden, zwingenden Macht anheimfällt, und von ihr in einem objektiv dialektiſchen Entwicklungsprozeß ſich in ihre Geſtalt hineinzufügen gezwungen wird, — oder aber deſſen, was wir hier die reale Freiheit nannten, d. h. einer ſelbſtbewußten, frei ſchaffenden Gottheit. Hegel iſt, ſo können wir zu urtheilen nicht umhin, — in dem erſten Gliede dieſer Alternative befangen geblieben, ohne Einſicht auch nur in die Möglichkeit des zweiten. Es darf daher nicht überraſchen, wenn er die Namen der Freiheit, der Gottheit u. ſ. w., die ausſchließlich dem Inhalte der entgegengeſetzten Anſicht gebühren, für ſich in Anſpruch nimmt. Aber nur durch eine Inconſequenz, nur durch Begehung der härteſten Gewaltſamkeiten und Widerſprüche, kann man, ohne das Prinzip jenes Standpunktes aufzugeben, den Schein einer realen Freiheit, einer Perſönlichkeit Gottes und einer wirklichen Weltſchöpfung erkünſteln.

Von dem Syſteme der Freiheit dagegen erhellt, wie es ſogleich in ſeinem Prinzip, neben der Forderung eines realen Erkenntniß- und realen Freiheitsbegriffs, auch die Forderung eines perſönlichen überweltlichen Gottesbegriffs ent-

hält, obwohl die Art und Weiſe der Ausführung dieſes Begriffs, eben ſo wie alle andern, der Ausführung des Syſtemes ſelbſt vorbehalten bleiben muß. Weil nämlich dieſes Syſtem keineswegs ſchon in ſeiner Metaphyſik das zureichende Prinzip einer realen Erkenntniß, einer Erkenntniß des Objektiven (wiewohl allerdings die unumgängliche Bedingung ſolchen Prinzips) zu haben meint, dergleichen Hegel in ſeiner Logik allerdings zu haben vorgiebt: ſo wird, in ſofern dieſes Syſtem nichtsdeſtoweniger ſich der Möglichkeit, ja der Wirklichkeit einer Erkenntniß, einer realen, inhaltvollen, von vorn herein bewußt iſt, für ſolche Erkenntniß ein reales Prinzip erfordert, durch das ihre Möglichkeit ſich erkläre, von dem ihre Wirklichkeit ausgehe. Solches Prinzip aber kann, wie ſogleich erhellt, nur ein reales Weſen ſein, in welchem das formale Seins- und Erkenntnißprinzip, das metaphyſiſche dergeſtalt enthalten iſt, daß es außer ihm weder Sein noch Geltung hat, alſo ein Weſen, welchem reale Totalität, reale Abſolutheit zukommt. Vermöge der Immanenz des formalen Prinzips in ihm hat dieſes Weſen nothwendiger Weiſe die Geſtalt des Selbſtbewußtſeins, der freien Perſönlichkeit; vermöge ſeiner Abſolutheit iſt es als Grund alles andern Daſeins, alſo als Weltſchöpfer zu denken. Wirkliche Erkenntniß und Wiſſenſchaft im menſchlichen Geiſte aber bleibt undenkbar ohne den Begriff einer Mittheilung von Oben, einer Entäußerung, einer Menſchwerdung des göttlichen Geiſtes, deren allgemeiner Begriff oder Forderung ſonach gleichfalls ſchon in den erſten Prinzipien des Syſtemes der Freiheit enthalten iſt.

Ueber

das Verhältniß der Erkenntnißlehre zur Metaphyſik;

als Anhang

zur vorhergehenden Abhandlung,

vom

Herausgeber.

Im Weſentlichen dem voranſtehenden Urtheile über das Buch des Herrn Schaller mich anſchließend, und willig die guten Hoffnungen theilend, welche mein Freund von der wiſſenſchaftlichen Zukunft des Verfaſſers erregt, kann ich doch nicht ganz ſeiner Meinung ſein, daß, nach den vorliegenden Proben von Herrn Schallers bis jetzt erlangten philoſophiſcher Bildung, ſofort ſchon eine friedliche Ausgleichung zwiſchen ihm und uns ſich ergeben werde. Nur wie weit man durch entgegenkommendes Bedürfniß oder ſelbſtſtändig erworbene Vorbereitung Intereſſe und innere Verwandtſchaft gewonnen zu einer fremden Denkweiſe, vermag man ſie ſich zum Eigenthume zu machen, ſie zu verſtehen, darum auch zu beurtheilen. Alles Andere, bekenne man ſich übrigens zum Anhänger oder Gegner derſelben, läßt ſie, wie ein Fremdes, Undurchdrungenes, uns gegenüberſtehen. Wenn es ſich nun insbeſondere, wie im gegenwärtigen Falle, nicht um ein Mehr oder Minder im Zugeſtändniſſe einzelner Sätze, noch weniger um gänzliche Einſtimmigkeit in Allem und Jedem handelt, dergleichen die Repräſentanten der neuen Weltanſicht ſelbſt nicht für nöthig erachten, um ſich doch über das Weſentliche einverſtanden zu wiſſen; — wenn in der That vorerſt, wie Weiße ſo eindringlich gezeigt hat, von dem

Anerkennen oder Nichtanerkennen eines völlig neuen, über den Geſammtſtandpunkt der Hegelſchen Philoſophie hinausliegenden Erkenntnißprinzipes die Rede iſt; ſo fragt ſich vor allen Dingen, ob unſer Beurtheiler den Begriff jener gottoffenbarenden Empirie auch nur im Allgemeinſten, und wie zur Probe, ſich angeeignet habe, welcher als das Ziel unſerer beiderſeitigen Erkenntnißlehre und metaphyſiſchen Theorie zu Grunde liegt.

Kann nur bei der bequemen Trivialität und faſt unglaublichen Beſchränktheit, mit welcher ſich unſer Verfaſſer in gelegentlichen Einwänden und Bemerkungen darüber ergeht, kaum ein Zweifel darüber ſein, wie er unſere Meinung über jenen Hauptpunkt ſich ausgedeutet hat; ſo iſt auch der Grund vollkommen erſichtlich, warum er es nicht der Mühe werth finden konnte, in den vorbereitenden Disciplinen einen tiefer liegenden Sinn zu vermuthen und aufſuchen zu wollen. Da das Ziel Nichts iſt, wie ſollte der dahin führende Weg mehr bedeuten! Wirklich haben die ſogenannten „Mißverſtändniſſe," welche jetzt faſt jeder Philoſoph Jeglichem an den Kopf wirft, und die der gegenwärtigen ſpekulativen Controverſe den widerlichſten Ausdruck pedantiſcher Schulmeiſterlichkeit geben, in jener oberflächlichen Desorientirung ihren Grund: weder in die eigene Anſicht des Gegners, noch in die Bedeutung ſeiner Einwendungen mag man gründlich und mit einiger Selbſtenthaltung auch nur vorläufig eingehen. Daher das widerliche Gemiſch jener halblügenden Relationen von fremden Lehren und Behauptungen, dem man faſt überall begegnet, wo kaum ſogar eine gründliche Entgegnung möglich iſt, weil man allzuvieler Worte bedürfte, um dies Gewirr undurchbildeter und embryonenhafter Vorſtellungen nur vor ſich ſelbſt klar zu machen, oder das Wahre vom Falſchen und Angedichteten darin zu unterſcheiden.

So begreift auch Herr Schaller gar nicht, weder was wir noch ſuchen möchten über Hegel, den Allumfaſſenden, hinaus, noch was wir etwa gefunden haben könnten. Da er nun dennoch nicht umhin kann, von unſern Worten und Begriffen Notiz zu nehmen, und ſie ſich nach ſeiner Grundvorausſetzung

zurechtzulegen: ſo bleibt ihm Nichts übrig als der unvermeidliche Schein eines Wiederzurückgeſunkenſeins hinter Hegel, ohne daß wir deßhalb, jenen Maaßſtab einmal vorausgeſetzt, ihn eigentlich anzuklagen oder des böſen Willens zu beſchuldigen hätten. Vielmehr müſſen wir bekennen, daß er ſich über die ſeichten und unreifen Anſichten, welche uns ſeine abgeſtumpfte Auffaſſung aufbürdet, nur mit unſerer durchgängigen Billigung erklärt hat, während uns ſelbſt jedoch ſolche Umdeutung, wie eine neckende Parodie desjenigen, was uns das Höchſte gilt, mit innerſtem Widerwillen erfüllen muß.

Hieraus ergiebt ſich unſer vorläufiges Gutachten über ſein Buch und ſeinen gegenwärtigen Standpunkt ſchon von ſelbſt, welches, erwägt man die folgenden Nachweiſungen, nur gerecht und unbefangen erſcheinen wird. — Er findet ſich äuſſerlich vorerſt noch hermetiſch beſchloſſen und eingefriedigt in Hegelſcher Lehre: dieſe hat er durchaus verſtanden und ſich zum Eigenthume gemacht; in ihr bewegt er ſich mit Kraft, Geſchick und geiſtiger Freiheit. Manche Bedenklichkeiten gegen dieſelbe verbirgt er ſich ſelbſt nicht mehr; aber froh, wie es ſcheint, des noch neuen und mühſam errungenen Erwerbniſſes, verhehlt er ſich wenigſtens das Gewicht derſelben für die Wahrheit des Syſtemes im Ganzen, oder er hofft durch Modifikationen oder Erweiterungen des Hegelſchen Prinzipes ſelbſt, — die aber bei den eigentlich entſcheidenden Punkten zu bloßen Ausflüchten herabſinken, — ſie vor ſich und Andern zu verdecken. Hierin nun liegt Nichts, was an ſich ſelbſt mit den Anforderungen der Gründlichkeit, wie mit dem Fortgange einer achtungswerthen Ausbildung unverträglich wäre, indem es keinem Philoſophirenden zu verdenken iſt, wenn er den einmal errungenen Standpunkt nicht eher aufgiebt, als bis die völlige Unmöglichkeit, ihn zu halten, ſubjektiv ihm klar geworden iſt. — Wie tief demungeachtet, trotz aller ausdrücklichen Erklärungen, der Zweifel, welcher durch die „Gegner" geweckt iſt, ſelbſt ſchon in Herrn Schaller ſich eingeniſtet habe, bricht gerade an der Vertheidigung unwillkührlich, aber deſto wirkſamer hervor. Während

er mit Klarheit, Energie und vollkommner Beherrſchung ſeines Gegenſtandes alle die Fragen beleuchtet und jeden Urtheilsfähigen in dieſer Hinſicht erfreuen und befriedigen wird, deren zugeſtandener Weiſe der Hegelſche Standpunkt mächtig iſt; ſteht in auffallendem Kontraſte damit der kleinlaute Ton, das ſcheue Ausweichen, wenn er die eigentlich verfänglichen, mit der Frage nach dem Pantheiſtſchen jenes Standpunkts zuſammenhängenden Punkte, über die Perſönlichkeit Gottes, über das Verhältniß des menſchlichen Bewußtſeins zum göttlichen, über den Begriff der Freiheit u. ſ. w. beſpricht. Hier beruft er ſich plötzlich auf die innern Schwierigkeiten der Sache, auf das Zweideutige der Ausdrücke; ja als letztes Argument ſoll dienen, daß es die Gegner eben auch nicht weiter gebracht hätten. Woraus, verhalte ſich dies, wie es wolle, nur folgen würde, daß die Kritik der Gegner zwar gerecht, ihre eigenen Ergänzungsverſuche jedoch unzureichend ſeien, was für die von ihm vertheidigte Sache ſelbſt nicht das Mindeſte ändert. Und ſo dürfte, bei der unſichern, deſultoriſchen, in vielfache Widerſprüche und Incongruenzen ſich verwickelnden Faſſung des ganzen letzten Abſchnittes, bei der ſelbſt äuſſerlich darin ſo ſehr herabgeſtimmten Zuverſicht, auch der unbefangenſte Leſer ſich des Verdachts kaum erwehren, wie ſogar unſer Verfaſſer bereits inſicirt ſei von den Bedenken, die ſeine jetzigen Gegner ſchon vorlängſt nöthigten, über Hegel hinauszugehen; wie auch in ihm derſelbe Prozeß ſchon beginne, der gewiß nicht darin enden wird, weil er bei Keinem noch ſo geendet, in völliges Einverſtändniß mit den Reſultaten der Hegelſchen Philoſophie zurückzukehren; wie überhaupt in jedem Betracht und für jede der dort verhandelten Fragen ſeine Sache noch weit von ihrem Ende ſei! Und ſo können wir ihn, wie ſo manche andere tüchtige Köpfe, welche neuerdings, mit bedeutendem Vorſprunge gegen die älteren Schüler und mit größerer Beherrſchung und Freiheit über ihren Gegenſtand, aus der Hegelſchen Lehre hervorgetreten ſind, dem ſchon errungenen Fortſchritte der Zeit und ihrer eigenen Entwicklung überlaſſen, feſt überzeugt, daß ihr Ausgangspunkt

nicht auch ſchon ihr Ziel ſein werde. Dann möchte ihm aber mit den eigenen neuen Anſätzen und Bedürfniſſen auch ein friſches Auge für die Anſichten ſeiner Gegner aufgehen, und dann ſoll er ſelbſt entſcheiden, ob wir, trotz ſeiner Koketterie mit Gründlichkeit und den zahlreichen Stellenanführungen, welche nicht ſelten noch das Gepräge eines unverarbeiteten Collektaneenwuſtes an ſich tragen *), ſeine Kritik der dort angezogenen Lehren in Betreff der eigentlich entſcheidenden Punkte für etwas Anderes halten konnten, als für einen unzureichenden Verſuch in Kritik, wie Vertheidigung, für ein Probe- und Jugendwerk, achtungswerth und hoffnungerregend nach dem darin bewährten gründlichen Streben, nach der allgemeinen Tüchtigkeit der Geſinnung, aber nicht geeignet, die Zweifel der Gegner zu entkräften, und noch weniger vermögend, die großen Fragen, welche jetzt die Spekulation bewegen, ihrer Löſung näher zu führen. Und wie empfindlich vorerſt vielleicht dies Urtheil den Verfaſſer berühren möge; wir bitten ihn, den nachfolgenden wiſſenſchaftlichen Erörterungen unbefangene Aufmerkſamkeit zu ſchenken, und appelliren dann getroſt an ſein eigenes künftiges Urtheil, ob er ſeine Charakteriſtik unſerer Lehren noch treffend finde, oder ſelbſt alle Bedenklichkeiten über das Hegelſche Syſtem durch ſeine Schrift für erledigt halte.

Läge daher im innern, objektiven Gewicht der Schrift kein Grund, ſich vor ihr zu verwahren; ſo bitte ich überhaupt den Zweck gegenwärtiger Arbeit nicht in einer etwa beabſichtigten

*) Z. B. S. 124., wo ganz heterogene Dinge in den Anführungen gehäuft werden, um den Schein des Widerſpruches hervorzubringen. Auch hier, wie ſich verſteht, beſchuldigen wir den Verfaſſer nicht abſichtlicher Entſtellung. Aber die oben geſchilderte Fahrläſſigkeit der Auffaſſung läßt ihn nicht dazu kommen, mit wirklicher Unbefangenheit und klar unterſcheidendem Blicke in den Sinn des Andern einzugehen, ſondern überall ſchielt er in eingefleiſchter Anhängerweiſe nach dem Bilde zurück, das er ſich aus dem einmal angenommenen Syſteme von ſeinen Gegnern ſelbſtbeliebig entworfen hat.

Antikritik, gegen Wen immer gerichtet, ſuchen zu wollen. Meines Erachtens ſind in der Philoſophie jetzt weit dringendere und förderlichere Fragen an der Tagesordnung, als um ſich immer noch im alten Gleiſe eines apologiſirenden Dollmetſchens oder orthodoxen Verballhornens Hegelſcher Lehren einerſeits, anderntheils eines kritiſchen Herausſtellens weſentlich ſchon erledigter Punkte umherzubewegen, wenn man in beiderlei Hinſicht nichts weſentlich Neues und den Geſammtfortgang der Philoſophie Aufhellendes daran zu knüpfen weiß. Wenn die Anſicht, welche wir vertreten, wirklich nur weiter ausgebildet, und in wiſſenſchaftlicher Strenge dargeſtellt wird; — (und ſie ſcheint eines höhern Grades von Faßlichkeit fähig, als irgend eine der vorhergehenden Philoſophieen, weil, was mehr oder minder der völligen Evidenz der bisherigen Syſteme Abbruch thun mußte, das Abſtrakte ihres Prinzips, die Allgemeinheit der durchwaltenden Grundbeſtimmung, welche man auch im Concreteſten oft nicht ohne Gewaltſamkeit feſtzuhalten und darin wiederzufinden genöthigt werden ſollte, hier über ſich hinausgebracht und in ein vollkommen verſtändliches Erklärungsprinzip übergegangen iſt;) — ſo wird ſie auch ohne ausdrückliche Polemik ihre volle Kraft üben. Wir ſollen den Sieg nur dem innern Gewichte der Sache verdanken, die, indem ſie immer durchbildeter hervortritt, ſich auch dadurch zu bewähren hat, daß ſie indirekt die vorhergehenden Standpunkte richtet.

Zudem, wenn von einer fernern Bekämpfung der Hegelſchen Schule die Rede ſein ſollte, ſo wüßten wir kaum, Wer darunter zu befaſſen, oder Wer davon auszuſchließen, überhaupt, an welchen untrüglichen Zeichen ſie ſelbſt noch zu entdecken wäre. Läßt es ſich läugnen oder verkennen, daß in dem Schülerkreiſe, ganz abgeſehen von den gehäſſigen Perſönlichkeiten und Verläugnungen, welche dabei gelegentlich an den Tag kommen, der Zwieſpalt, die Vereinzelung, die Oberhauptloſigkeit immer größer wird, daß Jeder die eigenen Wege geht? Es exiſtirt gar keine Schule mehr, wenn man darunter, wie erforderlich iſt, klares Einverſtändniß über die Methode und die ſyſtematiſche

Faſſung eines gemeinſam angenommenen Syſtemes, ſo wie Uebereinſtimmung in den an ſich unzweifelhaften und eben ſo unzweideutig ausgeſprochenen Hauptreſultaten deſſelben verſteht, wie dieſe Merkmale z. B. in vollem Sinne von der Kantiſchen Schule gegolten haben, während von der Hegelſchen jetzo faſt das gerade Gegentheil gelten müßte. Zwar machten bald nach dem Tode ihres Meiſters die Schüler einige Zeitlang Miene, wirklich die Rolle eines neuen Kantianismus in der Wiſſenſchaft übernehmen zu wollen; doch ſind dieſe Anſprüche längſt beſeitigt vor den höhern wiſſenſchaftlichen Intereſſen und Anforderungen, die jetzt in der Philoſophie hervorgetreten ſind, und die ſelbſt jene genöthigt haben, aus ihrer bisherigen Beſchränkung herauszugehen, und aus eigenen Mitteln Rede zu ſtehen über die eigentlich lebenbringenden und grundentſcheidenden Probleme der Spekulation; wo ſogleich der innere Zwieſpalt über Hegels wahre Meinung und das wirklich von ihm Geleiſtete, wie die eigene Unfähigkeit, aus ſich die Philoſophie fortzuſetzen oder ihres neuen Prinzips wiſſenſchaftlich mächtig zu bleiben, ſo deutlich zu Tage gekommen ſind, und ſelbſt in der hier beſprochenen Schrift ihr Zeugniß niedergelegt haben, daß über das Faktum ſelbſt kein Zweifel übrig bleiben kann. Und ſo wäre jetzt fürwahr ſchwer anzugeben, was denn noch eigentlich diejenigen, welche ſich die Seinigen, die Treugebliebenen nennen, charakteriſtiſch vereinigte oder deutlich abſchiede von uns Andern, die wir der Bildung durch das Hegelſche Syſtem doch auch nicht unzugänglich geblieben? Ob die Methode, auf deren ſpecifiſchen Alleinbeſitz ſie ſelbſt wohl keinen Anſpruch mehr machen werden; oder ihr Einverſtandenſein über den Geſammtzuſammenhang und die Bedeutung der philoſophiſchen Syſtematik, worüber ſich vielmehr Ungewißheit in Betreff der wichtigſten Fragen, und im Einzelnen die weſentlichſten Widerſprüche finden. Ob z. B. mit der Phänomenologie der Einſchritt in das Syſtem zu machen ſei, oder ob die Logik der wahre Anfang bleibe; wo, durch ihre Gegner gedrängt, jetzt die Meiſten zur erſten Entſcheidung ſich zu neigen ſcheinen, um

ihnen eine ſonſt fehlende Erkenntnißlehre entgegenhalten zu können, — im direkten Widerſtreit gegen die letzte Geſtalt, die Hegel ſelbſt ſeinem Syſteme in der encyklopädiſchen Darſtellung gegeben, und im Widerſpruche mit andern eben ſo ausdrücklichen frühern Erklärungen ſeiner Schule.

Ebenſo über das innere Verhältniß der Logik zu den concreten Theilen der Philoſophie, in Bezug auf die Hauptfrage, welche erſt den Charakter der Lehre entſcheiden kann: ob der Schluß derſelben im abſoluten Geiſte, als der in ihrer Unendlichkeit ſich wiſſenden Vernunft, eine wahrhaft dialektiſche Erhebung enthalte über das Ende der Logik in der abſoluten Idee, oder ob dieſe lediglich ihre Bewährung und Beſtätigung darin erreiche, indem ſie alles Concrete bewältigt und in die Einfachheit des in ihm ſich denkenden allgemeinen Geiſtes zurückgenommen hat, „welche Form der Wahrheit" (nach Hegels deßfallſigen Worten) der Gipfel des abſoluten Geiſtes, „die Philoſophie iſt," die, im Syſteme ſich vollendend, „am Schluß ihren eigenen Begriff erfaßt, d. h. nur auf ihr Wiſſen zurückſieht." (Encykl. §. 571. 573.); wo nach dieſer Darſtellung (vgl. ebendaſelbſt §. 377. mit §. 373. und dem Schluſſe der Logik von §. 146. an) über Hegels eigene Meinung kein Zweifel bleiben kann; ungeachtet im Widerſpruche damit auch Herr Schaller (S. 297 ff.) mit redlichem Beſtreben ſich vergeblich abmüht, etwas dem Begriffe der göttlichen Perſönlichkeit, wie wir ihn behaupten, Analoges jenem ſonſt ſo unzweideutigen Hegelſchen Gedankengange einzufügen, oder ſolche Deutung wenigſtens dem Geiſte ſeiner Methode (als welche die der Freiheit ſei, S. 306.) ſchlechthin angemeſſen zu finden. Dennoch muß er eingeſtehen, und ſpricht es mit anerkennenswerther Wahrheitsliebe ſelber aus, daß damit immer nur bis zu dem ſonſt ſchon hinreichend von uns beleuchteten Begriffe „der concreten Idealität und übergreifenden Subjektivität" (S. 313.) zu gelangen ſei, bei deren unaufgehellter und unbeſtimmt bleibender Bezeichnung er auch ſeinerſeits ſtehen bleibt, während, wenn man hier nicht das Denken plötzlich abbrechen und ſich in nebu-

liſtiſche Vorſtellungen verſenken will, ſondern jene „übergreifende Subjektivität“ nach den Kategorieen des Syſtems wirklich zu denken und ſo in der That begreifen zu müſſen erachtet, nichts Anderes und Höheres darin erreicht iſt, als, wie es ſchon ſein eigener Ausdruck beſagt, „die concrete Idealität“ des endlich-unendlichen Selbſtbewußtſeins, der Prozeß der abſoluten, im Concreten unendlich ſich wiſſenden logiſchen Idee, mit Nichten aber ein uranfängliches Wiſſen Gottes von ſich ſelbſt.

Bemerkenswerth iſt übrigens, aus welchem Grunde Herr Schaller den letztern Begriff, die Kategorie der — nicht menſchlichen, ſondern abſoluten Subjektivität, da, wo er ſie bei ſeinen Gegnern findet, ſich ſelbſt verkümmert; es iſt derſelbe Grund, warum er auch das Eigenthümliche ihrer Erkenntnißtheorie verwirft, und an ihrer Lehre von der den dialektiſchen Begriff ergänzenden, den ſpekulativen Gehalt erſt in ſich vervollſtändigenden Empirie ſo großes Aergerniß gewonnen; kurz derſelbige, welcher ſeiner ganzen mißverſtehenden Polemik von Anfang bis zu Ende zum Prinzipe dient. Es wird zur Aufhellung des wahren gegenſeitigen Verhältniſſes förderlich ſein, dies kürzlich hier zu erörtern.

Wir hatten in einer durchgreifenden erkenntnißtheoretiſchen und ontologiſchen Entwicklung nachgewieſen, daß und in welchem Sinne zwar einerſeits ein völlig adäquates Erkennen Gottes in ſeinem ewigen Anſich, in ſeinem allgemeinen Weſen, wie nicht minder des allgemeinen Weſens der Dinge behauptet werden müſſe, d. h. wie beide nach ihrer ontologiſchen Formbeſtimmung durchaus erſchöpfend und vollſtändig gedacht zu werden vermögen; daß andererſeits damit jedoch ihr concretes (inneres) Weſen, ihr ſubſtantielles Anſich nicht erkannt, daß vielmehr, in Hinſicht auf Gott, wie auf die Subſtanz der Weltweſen, ein jenem adäquaten Erkennen der ewigen Form derſelben durchaus jenſeitiger, ebenſo ſehr jedoch durch dieſe dialektiſch geforderter, wie durch die Exiſtenz einer ewigen Form ſolcher Art in der eigenen Exiſtenz verbürgter, un-

endlicher Gehalt aufzuſuchen ſei. Für einen ſolchen ergab ſich uns ein Erkennen anderer, nicht bloß dialektiſcher Art in dem Sinne, daß das erkennende Subjekt und erkannte Objekt hier durchaus nicht mehr, wie dort in der reinen, immanenten Begriffsentwicklung, das Identiſche, völlig in einander Aufgehende und ſich Durchdringende bleiben, ſondern das Erkennen, hier mit weſentlich empiriſchen Momenten behaftet, einer über ihren Formbegriff unabläſſig hinübergreifenden Objektivität gegenüber, ſich weſentlich empfangend, ihr ſich unterwerfend zu verhalten habe: daß es dazu demnach von Seiten des erkennenden Subjektes eines der Natur der Objektivität nachgehenden, ihre Gegebenheit aufnehmenden Verhaltens, von Seiten des zu erkennenden Abſoluten einer freien Selbſtoffenbarung und Willensbethätigung, kurz einer concreten Gotteserfahrung bedürfe, um auch ſpekulativ ihn eigentlich zu erkennen, ſo wie bei dem Weltweſen eines Eingehens in ihre durchaus nur nach- oder mitzuerlebende Eigenthümlichkeit, indem das anſchauende Erkennen nach innerer Verwandtſchaft ſich ihres Geiſtes bemächtigt, und ſo in höherem Sinne Eins mit ihnen wird. — Dieſe Empirie, nicht die gemeine, in einſeitigen Kategorieen und in beſchränktem Begriffsaberglauben jeder Art verhärtete, ſondern die, welche durch die ſpekulative Kategorieen- und Ideenlehre hindurchſchreitend, ſich darin der Erkenntniß der ewigen Grundformen und Exiſtentialweiſen aller Dinge, des Schöpfers wie der Schöpfung, verſichert hat, und in ſelbſtbewußter Klarheit daran die ewig wandelloſen Grundzüge beſitzt, in denen die objektive Selbſtentfaltung aller Dinge unendlich individualiſirend ſich hineingeſtaltet; — dieſe Empirie höherer Art, das „ſpekulativ anſchauende Erkennen,“ mußten wir als das eigentliche und höchſte, und zugleich auch als den wahrhaft philoſophiſchen Standpunkt bezeichnen, für welchen Erkenntnißlehre und Metaphyſik, — inſofern jedoch das Hegelſche Syſtem überhaupt nichts Anderes, noch Höheres kennt, als ſolche metaphyſiſche Begriffsfaſſung und Nichts iſt, denn Metaphyſik in dieſem Sinne; demnach auch dieſer ganze Stand-

punkt, — lediglich als propädeutiſcher Natur im weiteſten Sinne anzuſehen ſind.

Nachdem es uns nun gelungen, dies Erkenntnißprinzip zu ſeiner vollſtändigen Selbſtorientirung zu bringen, und in wiſſenſchaftlicher Entwicklung darzuſtellen, obgleich es ſich in den mannigfachſten Anklängen und als tiefliegendes Bedürfniß durch die ganze frühere Spekulation hindurchzieht, und eigentlich zu Grunde lag den durchaus berechtigten Proteſtationen der Kantiſch-Jacobiſchen Schule gegen die dünkelhafte Selbſtüberhebung eines pantheiſtiſchen Sich in Gott Wiſſens, oder gegen die Beſinnungsloſigkeit einer behaupteten adäquaten Erkenntniß Gottes; nachdem dies Prinzip ferner wirklich ſchon Wurzel gefaßt hat in der Zeit und dem philoſophiſchen Fortgange derſelben ſich unverlierbar eingepflanzt, wie wir es den immer tiefer erkannt und immer reicher ausgebeutet zu ſehen hoffen; wo alſo gar nicht mehr von dem Streben eines Einzelnen, ſondern von dem Hervortreten einer neuen, mit friſchen Kräften der Begeiſterung und des erkennenden Muthes ausgerüſteten Epoche die Rede iſt: begnügt ſich Herr Schaller, ganz ahnungslos und in naiver Unwiſſenheit über den eigentlichen Beſtand der Sache, ihr mit der bekannten Trivialität hergebrachter Redensarten entgegenzutreten, als wenn von alten, längſtbekannten Dingen die Rede wäre *). Mit unſerem Satze, daß das ſubſtantielle Anſich Gottes, ſein inneres Weſen keineswegs aufgehe in ſeinem ſpekulativen Begriffe, ſind wir nach ihm offenbar wieder auf den Kantiſchen Standpunkt zurückgeſunken; dem Wiſſen träte dann immer noch das unbekannte Ding an ſich Kants gegenüber; denn jedes ſpekulative Wiſſen von Gott, das nicht auch ſein innerſtes Weſen durch ſich zu wiſſen meine, ſei trotz dem behaupteten Offenbaren Gottes doch viel-

*) A. a. O. S. 112. 115 ff. 125 ff und ſonſt durch die ganze Schrift, deren Hauptargument gegen uns eben in der falſchen Grundauffaſſung des im Folgenden erwähnten Punktes beſteht.

mehr Nichtwiſſen, und zwar der ſchlechteſten, verkehrteſten Art, Wiſſen nämlich zugleich dieſes Nichtwiſſens ein unglückliches Bewußtſein, das durch Widerſpruch in ſich ſelbſt über ſich hinausgetrieben werde (S. 115. 16.). — Eine Offenbarung ferner, in der Gott nicht ſein innerſtes Weſen offenbare — (wir hatten aber gerade nachgewieſen, daß darin das wahrhaft poſitive Erkenntnißprinzip für Gottes Anſich liege, wodurch dieſe Erinnerung, als Einwand gegen uns gerichtet, eine völlig widerſinnige Anklage enthält;) — eine ſolche Offenbarung ſei keine wirkliche, ſei vielmehr ein Nichtoffenbaren, ein Verbergen und Verhüllen des eigentlichen Anſich, — wo zudem noch eine Wendung benutzt wird, deren wir ſelbſt in den von Herrn Schaller angeführten Schriften gegen das Kantiſche Ding an ſich uns bedienten, welches, obgleich dem Bewußtſein erſcheinend, doch nach Kant ihm unbekannt bleiben ſollte, alſo, wie wir zeigten, ebenſo ſich offenbarend, als in dieſer Offenbarung ſich verbergend geſetzt werde. Kurz wir begegnen hier überall einer kritiſchen Behandlungs- und Auffaſſungsweiſe ſolcher Art, daß wir, trotz aller Milderungsgründe, denen wir Gehör geben möchten, doch nicht umhin können, ſie nach Geiſt und Ton für eben ſo albern, als oberflächlich zu erklären. — Zuletzt unterwindet ſich Herr Schaller ſogar noch der Verſicherung, daß der ganze Gehalt unſerer Philoſophie ſomit bloß auf ſelbſtbeliebige „Confeſſionen" hinauslaufe, — während wohl mit tieferem Sinne, als ſogar die Hegelſche Philoſophie es von ſich behaupten durfte, und als Herr Schaller ſelbſt vorerſt zu würdigen vermöchte, von unſerer Lehre geſagt werden darf, daß ſie die Selbſtbeliebigkeit des eigenen Fühlens oder Genehmhaltens vor der göttlichen, an den Dingen ſich offenbarenden Vernunft niederſchlage, und ſich demüthigen laſſe. — Ja mit übermüthiger Ungeduld und wie im Bewußtſein überlegener Kraft, wünſcht er endlich, daß doch die verheißene höhere Empirie einmal einbrechen möge, glaubend vielleicht uns deßfalls in Ohnmacht oder Mangel zu betreffen, und ſich an unſerer Beſchämung zu weiden. Es ſei ihm geſagt,

Digitized by Google

daß wir ihm Werke in nicht geringer Zahl von älterm und neuerm Datum anführen könnten, die wahrhaft aus dieſem Geiſte höherer Empirie hervorgingen, weil der Genius ihrer Urheber unwillkührlich und aus tiefem Drange dem nicht mehr abſtrakten, ſondern lebendigen und perſönlichen Grunde der Dinge ſich zuwandte, und die Gewalt der hier erworbenen Einſichten und Ergebniſſe nicht zurückzuhalten vermochte; dafür aber immerdar von der kahlen Thorheit der Menge verlacht und von der jeweilig herrſchenden Schulweisheit in den Winkel geſchoben wurden. Iſt nun dieſe Zeit, wenigſtens in den roheſten Zeichen ihrer negirenden Barbarei, vorüber; beginnt faſt jede Wiſſchaft, am Reichthume der Objektivität erſtarkt, aus den Banden der Begriffsabſtraktion die frohe Auferſtehung zu feiern: ſo möchte uns ſelber nur dies Einzige gelungen ſein, das Wort der Klarheit, der wiſſenſchaftlichen Form und Berechtigung für ein Prinzip auszuſprechen, das im Verborgenen zu allen Zeiten mächtig war, nur aber vor der Eitelkeit des unſpekulativen Sinnes ebenſo ſehr, wie vor dem Hochmuthe der Schriftgelehrten der Wiſſenſchaft nicht zu Recht und Geltung gelaſſen wurde. Nachdem ſich Herr Schaller nun in Bezug auf uns dies Alles ſolchergeſtalt zurechtgelegt und ins Reine gebracht hat; vergißt er demungeachtet am Ende ſeiner Schrift ſelbſt wieder die Ergebniſſe jenes ſiegreichen Feldzuges gegen die gottoffenbarende, den ontologiſchen Formbegriff ergänzende Empirie, und läßt ſich beigehen, eben das uns vorzurücken, deſſen Prinzip wir als den Grundmangel alles Rationalismus, vor Allem des Hegelſchen Syſtemes, nachgewieſen. Er wirft uns vor (S. 303. 304.), daß die „abſolute Subjektivität," welche wir als den höchſten Formbegriff Gottes, als Form der göttlichen Perſönlichkeit nachgewieſen hätten, — (übrigens ein Ausdruck, deſſen wir ſelbſt uns nicht bedienen, um den Begriff der Perſönlichkeit zu bezeichnen oder zu erſchöpfen, den wir vielmehr in dieſem Sinne als aus dem Gebrauche einer einſeitigen Kategorie hervorgegangen abweiſen müſſen, vgl. Ontol. §. 301. S. 521.): — daß dieſe abſolute Subjektivität

ja doch auch nur eine leere Form ſei, eine ebenſo leere, als die Definition Gottes, als bloß des Seins, zugeſtandener Weiſe dies wäre. Es frage ſich dabei immer, Was doch Gott ſei, ſelbſt als abſolute Subjektivität oder Perſon gedacht. — „Wir drücken uns wohl ſo aus: Gott iſt abſolute Perſon, und meinen damit, daß dieſe Perſon allgütig, allgerecht, allmächtig ſei: dieſe verſchiedenen Beſtimmungen liegen aber noch nicht in der einfachen Subjektivität, welche unmittelbar den Anfang macht, ſondern dieſe iſt vielmehr eine ſolche, welche von allen Beſtimmungen frei, d. h. entleert iſt.“ — (Zu bemerken iſt nur, daß dieſelbe in unſerm Syſteme keineswegs „unmittelbar“ d. h. „unvermittelt,“ oder, wie es früher (S. 303.) heißt, als Vorausſetzung auftritt, ſondern den Abſchluß bildet einer langen ontologiſch-dialektiſchen Vermittlung, und daß eine ſo ſorgloſe Berichterſtattung, auf welche zudem die Kritik ihren Endausſpruch über die wiſſenſchaftliche Bedeutung des Syſtemes zu gründen gedenkt, kaum von dem Vorwurfe der Frivolität und des Leichtſinns zu retten wäre.) — „Nehmen wir die Subjektivität alſo rein als den Anfang, ſo hat ſie dem Inhalte nach gar Nichts vor dem Sein voraus, ſie ſoll allerdings abſolute Perſönlichkeit ſein, und in Betracht hierauf nennen wir ſie ſogleich Selbſtbewußtſein, Geiſt, allein auch dies ſind nur bedeutungsloſe Worte;“ u. ſ. w.

Wer ſieht nicht, daß hier, freilich nur in der Form gelegentlich polemiſcher Reflexionen, das ganz richtige Bewußtſein unwillkührlich hervorbricht, wie Gott in dem wahrhaften Anſich ſeiner Beſtimmungen bloß rationaliſtiſch (d. h. im dialektiſchen Begriffe) nicht erkannt werden könne; wie ſelbſt, ſetzen wir hinzu, der Gedanke ſeiner „Güte, Gerechtigkeit, Allmacht,“ ſoll er nicht „leer und bedeutungslos,“ oder bloße Vorſtellung bleiben, an ſeinen concreten, ſchaffend-erhaltenden Willenserweiſungen durchgeführt, jene Vorſtellung in den göttlich ſchöpferiſchen Thatſachen ihre Wahrheit und Ausfüllung finden müſſe: daß ſomit das eigentlich Poſitive und Subſtantielle des

Geiſtes Gottes nur jenſeits der (an ſich leeren) Beſtimmungen ſeines Begriffes falle, in ein anderes, weſentlich empiriſches Erkennen; wie aber umgekehrt auch dieſes ſeiner Bedeutung und ſeines Gehaltes nicht ſicher ſein, ſpekulativ nicht eindringen könne in jene poſitive Fülle, ohne die vorausgegangene ontologiſche Grundlage. — Indem jedoch Herr Schaller ſolchergeſtalt dem Prinzipe nach zugiebt, was er vorher verworfen, und in eigenem Namen ausdrücklich uſurpirt, was ihm bei uns ſo großes Aergerniß erregt hat; iſt es nur das Verwunderſamſte, daß dies Argument doch auch wieder gegen uns dienen ſoll, — gegen uns, die wir durch jenes Prinzip eben uns durchgreifend von dem Hegelſchen und jedem bloß rationaliſtiſchen Standpunkte der Philoſophie abgeſchieden haben.

Uebrigens irrt der Herr Verfaſſer, und widerſpricht abermals ſich ſelbſt in jenen flüchtig ihm aufgegangenen höhern Regungen, wenn er nachher (S. 305. 306.) dennoch wieder meint, daß es mit der von ihm vermißten poſitiven Erkenntniß der „abſoluten Subjektivität" beſſer gelingen werde, wenn man ſie zum „Reſultat" mache, daß es auch hier bloß auf die dialektiſche Methode, auf die Form des Begriffsfortganges ankomme, um ſich der gewünſchten poſitiven Einſichten darüber zu verſichern; daß aber „die Hegelſche Methode, weil ſie ihrem innerſten Weſen nach die Methode der Freiheit ſei, in ihrem einfachen Rhythmus ſchon das Schema der Subjektivität enthalte und ihre Durchführung und Vollendung (daher) nothwendig mit dem Begriff der abſoluten Perſönlichkeit verbunden ſei." (S. 306.) — Hätte dies in der That Grund, wäre dieſe Nachweiſung wirklich vollbracht worden im Hegelſchen Syſteme, — worüber wir einſtweilen nur auf die gründlichen Erörterungen verweiſen, welche Weiße in ſeinem „zweiten Artikel" über „die drei Grundfragen der gegenwärtigen Philoſophie" (im folgenden Hefte dieſer Zeitſchrift) dieſem Gegenſtande gewidmet hat: — was wäre mit jenem „Begriffe der abſoluten Subjektivität" denn gewonnen für die poſitive „Erkenntniß" derſelben nach ihrer

„Güte, Gerechtigkeit“ u. dgl.? Wäre jener Begriff nicht auch für Herrn Schaller, wenn er dort wußte, was er ſagen wollte, ohne dieſe, nur ein „leerer?“ Das iſt ja eben das durchgreifend aufgedeckte πρῶτον ψεῦδος der Hegelſchen und guten Theils auch der ganzen bisherigen Philoſophie, daß ſie mit jenem auch dieſe ergriffen zu haben meinen.

Bei ſo gründlicher Verworrenheit über ſich ſelbſt, in der unſer Verf. ſich für jetzt noch befindet, enthalten wir uns lieber, ihn in ſeinen weitern Betrachtungen von da aus zu begleiten; ebenſo wollen wir die im Anhange mitgetheilte kritiſche Exhibition über unſere Ontologie unbeleuchtet laſſen, indem wir allerdings die Schonung und das Wohlwollen, welches wir demſelben um ſeiner achtbaren Rüſtigkeit und ſeines wirklich ſpekulativen Talentes willen gern gezollt haben, aus den Augen ſetzen müßten, um ihm darin nach Würden zu begegnen; zumal da wir unſererſeits im Vorigen genug gethan haben, um ihm, falls er ſich Unbefangenheit erhalten hat, zu einem beſſern Verſtändniſſe unſerer Anſichten, wie ſeiner eigenen bisherigen Philoſophie zu verhelfen.

Belehrender dagegen für ihn ſelbſt, und unterhaltender für das großentheils ſchon beſſer unterrichtete philoſophiſche Publikum könnte es werden, wenn wir ihm zeigen, wie er mit ähnlichem Leichtſinne auch das Syſtem ſeines Lehrers behandelt, wie er lieber zum Widerſpruche, zur offenbaren Ungereimtheit fortſchreitet, ehe er den „Gegnern“ ein Zugeſtändniß machen, oder es aufgeben will, ſich und ſeine Mitgenoſſen in jeder Leiſtung zu vertreten und zu verherrlichen. — Nachdem er in Betreff der Frage nach dem Anfange des Syſtemes der Philoſophie zu dem Reſultate gekommen (S. 80—107. S. 170 ff.), deſſen Zuläſſigkeit wir vorerſt unerörtert laſſen wollen: — daß das Hegelſche Syſtem eigentlich einen doppelten Anfang habe, ſowohl den mit der Phänomenologie, als den mit der Logik; nachdem er das Umſchlagen der erſtern in dieſe ausdrücklich nachgewieſen zu haben glaubt, und die Nothwendigkeit eines direkten Ueberganges umſtändlich ins Licht ſetzt: ſo findet ſich hinterher

(S. 223—28.) eine überraſchende Erklärung ein, aus welcher hervorgeht, daß er ſelbſt an dieſem doppelten Anfange noch nicht genug habe, um dem Syſteme ſeine vollſtändige Begründung zu geben. Denn — „die *Geneſis des Wiſſens*“ iſt es, — zugleich das Werk, welches für die wahrhaft *letzte*, einzig noch mögliche und allein noch übrige *Vollendung der Hegelſchen Lehre* erklärt wird!! — die ins Ganze dieſer Philoſophie eingereiht werden muß, um ihren Platz *zwiſchen* der Phänomenologie und der Logik einzunehmen: während Andere aus der Schule, um jenem verzweiflungsvoll umherirrenden Büchlein nur irgendwo in der Umgränzung des Syſtemes ein ruhiges Plätzchen anzuweiſen, die Gutmüthigkeit hatten, es weit hinten, in die Lehre vom Geiſte, zu lociren, ohne es übrigens auch hierbei an Glückwünſchen für den Verfaſſer wegen der Förderung und *Vollendung* des abſoluten Syſtemes durch jenes Buch fehlen zu laſſen. — Die Phänomenologie, ſagt *Schaller*, ende zwar freilich im abſoluten Wiſſen; aber nur wie es *an ſich* und *für uns* dies geworden, nicht jedoch, wie es dies *für ſich ſelber* werde. Dieſe Entwicklung des Wiſſens zur Abſolutheit *für ſich ſelbſt* ſolle nun die „Geneſis des Wiſſens“ vollbringen, daher ſie (als *dritter* Anfang des Syſtemes) zwiſchen jene beiden andern falle, zugleich aber in ihren beſondern Momenten einzelnen philoſophiſchen Standpunkten entſpreche, wie ſie denn mit dem unmittelbaren Gefühle, als dem Jacobiſchen Standpunkte, beginne. — Durch dieſe offenbar nur aus Großmuth ihm zugeſtandene Erklärung über ſeine Bedeutſamkeit wird indeß der Verfaſſer jener „Geneſis“ nur in neue Verlegenheiten verwickelt, indem er ſein Werk als ein durchaus ſelbſtſtändiges, zudem noch als den Anfang einer ganzen Reihe von Bänden angekündigt hatte, welche es ſich doch unmöglich gefallen laſſen können, in die ſchmale, jedem Andern, als Herrn Schaller, unſichtbare Spalte zwiſchen Phänomenologie und Logik gepreßt zu werden.

Sollten wir ſelbſt unſer Gutachten geben über jenes Werk; ſo behandelt es einen Gegenſtand, welcher kritiſch wie ſpekula-

tiv zu den vollkommen erledigten und geläufig gewordenen zu zählen iſt: jene Entwicklung des Bewußtſeins zum ſpekulativen Wiſſen, zur „Abſolutheit *für ſich ſelbſt*“ hat nicht nur *Hegel* mehr als einmal, zuletzt noch mit großer Kraft und Gedankenfülle in ſeiner Einleitung zur Encyklopädie dargeſtellt, ſo wie Andere anderswo; ſondern auch der Verfaſſer der „Geneſis“ hat in der erſten, und eigentlich einzigen Probe einer philoſophiſchen Produktivität, in der „Religion im innern Verhältniſſe zur Wiſſenſchaft“ theilweiſe dieſelbe Aufgabe und ganz in derſelben Weiſe, wie jetzt wieder, behandelt. — Was aber *Hegel* von *ſeinem* Standpunkte denen, *die über dieſen ſelbſt mit ihm einverſtanden ſind*, die ſich rühmen, dem Geiſte des urſprünglichen Syſtemes getreu „*daſſelbe von einer weſentlichen Seite ergänzt und vollendet zu haben*:“ (Schaller S. 324.) — was Er dieſen einzeln nachflickenden anmaßlichen Verbeſſerern antworten würde und müßte, hat er ſelbſt ausgeſprochen an einer wichtigen Stelle jener Einleitung (Encyklop. §. 25. S. 35. 36. 3te Aufl.), welche zugleich den Grund enthält, warum er ſpäter die Phänomenologie als *bleibende* Einleitungs-Wiſſenſchaft, und integrirenden Theil des Syſtemes ſelber aufgegeben. Mit Recht würde er Jenen entgegenhalten, was er a. a. O. ausführt, daß, wenn man *vor* der Logik und unabhängig von ihr mit dieſen die Natur des Wiſſens betreffenden Problemen wiſſenſchaftlich auf's Reine zu kommen glaube, dies vielmehr nur etwas Vorläufiges und Unwiſſenſchaftliches bleiben müſſe wegen des Ungerechtfertigten der dabei gebrauchten Kategorieen. Was man hier für concrete Fragen halte, ſei im Gegentheil auf einfache *logiſche* Gedankenbeſtimmungen zurückzuführen, welche erſt in der Logik (hiermit alſo der *erſten* philoſophiſchen Wiſſenſchaft, *darum* der erſten, weil ſie die Lehre von den Kategorieen iſt, ſonach in dem *aus dieſem Grunde* wahrhaft ſich ſelbſt begründenden *Anfange* des Syſtemes) ihre eigentliche Erledigung finden können. Und wir ſagen es mit Hegel: — *eine erſte Wiſſenſchaft in der Reihe der philoſophiſchen Disciplinen* kann nur

Digitized by Google

die Aufgabe haben, die Kategorieen als die schlechthin nothwendigen Seins- und Denkformen, als das der Form nach selbſt Ewige und Abſolute aufzuweiſen, und dadurch das Fundamentale alles fernern philoſophiſchen Bewußtſeins zu begründen. Somit haben diejenigen, welche über den Standpunkt der Logik, und die darin behauptete abſolute Einheit des ſubjektiven und objektiven Moments mit Hegel einverſtanden oder vielmehr ihm gläubig hingegeben ſind, gar keinen innern Grund, den unter dieſer Vorausſetzung durch ſich ſelbſt ſich rechtfertigenden und allgültigen logiſchen Beſtimmungen mit vorläufigem "Dareinſprechen" vorzugreifen, oder vollends mit den Armſeligkeiten einer „Geneſis" das Syſtem — „ergänzen, vollenden" zu wollen! — Die Phänomenologie des Geiſtes — wie wir nicht zum erſten Mal es ausſprechen*), — kann darin Nichts beſſern oder ändern; ſie voll-

*) Herr Schaller findet es unbegreiflich (S. 82.), daß ich in meiner Kritik des Hegelſchen Syſtemes auf die Phänomenologie als Einleitungswiſſenſchaft keine Rückſicht nehme, und läßt Bachmann hart an, weil dieſer „herausbringt," Hegel habe ſie ſelbſt zurückgenommen. Nach meiner wiſſenſchaftlichen Ueberzeugung und nach meiner faktiſchen Kenntniß hat dies Hegel ſpäterhin allerdings gethan, nicht zwar ihrem Standpunkt und Inhalte nach, deren erſterer ſich vielmehr in ſeinem ganzen übrigen Syſteme, letzterer in ſeiner Philoſophie des Geiſtes wiederfindet, wohl aber als „erſten Theil des Syſtemes der Wiſſenſchaft," in welcher Geſtalt die Phänomenologie urſprünglich hervortrat; und genau nur dieſes hat Bachmann behauptet und völlig unläugbar nachgewieſen. Wenn alſo von einer Charakteriſtik des Syſtemes in ſeiner auch nach Außen hin vollendeten Geſtalt die Rede ſein ſollte, ſo forderte die wohlbegründete wiſſenſchaftliche Sitte, nur die ſpätere reifſte Darſtellung deſſelben in der „Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften" zu Grunde zu legen. Dies war die Hauptveranlaſſung, warum Schreiber dieſes es vermied, jenes auch in anderer Beziehung vieldeutige und das eigene Ringen ſeines Urhebers nach Klarheit faſt auf allen Blättern bezeugende Werk in ſeiner Kritik anzuziehen. Hegels eigenes, öffentliches Urtheil über

zieht ihrerſeits die tiefſinnige Nachweiſung, wie der Geiſt, als die allgemeine Subſtanz, über die Form ſeines ſubjektiven Bewußtſeins ſtets hinausgetrieben, zur Verſöhnung mit ſeinem Objekt, welches doch, ſeiner unbewußt, er ſelbſt iſt, endlich dieſe Verſöhnung,— ſich ſelbſt im Andern, im Kunſtwerk, in der Religion, zuletzt im alſo mit ſich ſelbſt vermittelten abſoluten Wiſſen, der Philoſophie findet. Das Wiſſen, als das zugleich bei ſich bleibende unendliche Sein, als die in das freie Selbſt des Geiſtes aufgenommene Objektivität, iſt das Reſultat der Phänomenologie, welche, um die geforderte Einleitungswiſſenſchaft zu ſein, hiernach zu viel und damit eben für jenen Zweck zu wenig enthält. Zu viel; denn in jenem alſo bewährten Reſultate des Wiſſens, wie auch Weiße im Vorhergehenden gezeigt hat (S. 84 ff.), würde eben die geſammte Philoſophie beſtehen. Zu wenig, oder ganz etwas Anderes; denn die Einſicht von der abſoluten Natur der Kategorieen, die von der Einleitungswiſſenſchaft in direktem und ausdrücklichem Beweiſe gefordert wird, würde hier nur mittelbar, und erſt als eine ſehr indirekte Folgerung aus dem Geſammtreſultat ſich ergeben.

Daß Hegel nun ausdrücklich aus dieſem Grunde und mit vollkommenem Bewußtſein hierüber die Phänomenologie in dieſem Sinne „zurücknahm," und fernerhin nur noch als hiſtoriſchen Uebergang in ſein Syſtem betrachten konnte; — was Spätere von ſeinen Schülern unter ſeinen Augen mit ausdrücklichen Worten ausſprachen und erſt nach ſeinem Tode durch Andere ſich darin haben irre machen laſſen: — das ergiebt ſich aus fernerer Erwägung der vorhin ausgehobenen Stelle der Encyklopädie (S. 35. 36.). Er ſagt daſelbſt dem Weſentlichen nach, daß, indem die Phänomenologie den nothwendigen Fortgang des Geiſtes vom unmittelbaren Bewußtſein zur philoſophiſchen Wiſſenſchaft aufzuzeigen beſtimmt geweſen, ſie nicht beim Forma-

ſeine Phänomenologie, welches er freilich mehr anzudeuten als unbewunden auszuſprechen vorzog, enthält unſeres Erachtens die oben im Text angeführte Stelle.

len jenes Bewußtſeins habe ſtehen bleiben können; denn der Standpunkt des philoſophiſchen Wiſſens ſei in ſich ſelbſt der gehaltvollſte und concreteſte. Er habe die reichſten Formen des Geiſtes in Moral, Sittlichkeit, Kunſt und Religion ſchon hinter ſich und in ſich aufgenommen, und gehe als Reſultat aus ihnen hervor. Dies aber mache die Darſtellung unnöthig verwickelt, und ſetze ſie dem Uebelſtande aus, das, was den concreten Theilen der Philoſophie des Geiſtes angehört, zum Theil ſchon mit in jene Einleitung zu verwickeln. Deßhalb — dies iſt die unabweislich zu ſupplirende Folgerung, die Hegel ſelbſt vollzogen zu haben ſogleich durch die That beweiſt — wäre der einzig wahre Anfang, der im Fortgange und in ſeiner Vollendung zugleich rückwärtsbegründend ſich ſelbſt und ſeinen Einſchritt rechtfertigt und ſo abgeſchloſſen daſteht, — nur mit der Logik zu machen, welche indeß die erſt ſpäterhin von ihr wiſſenſchaftlich zu erweiſenden Beſtimmungen populär anticipirend zu einleitenden Betrachtungen über die Stellung des Bewußtſeins zur Objektivität, über die Bedeutung des ſpekulativen Denkens, als abſoluter Identität des Subjektiven und Objektiven u. ſ. w., verarbeiten kann, die aber nicht zum Syſteme an ſich gehörig angeſehen werden können, kurz in derſelben Weiſe behandelt und eingeführt werden müßten, wie wir dies Hegel in der angeführten Einleitung ſelber thun ſehen.

So ergiebt ſich bei der kurzen Durchmuſterung vorliegender Schrift von Neuem, daß nicht einmal über die allgemeinſten methodiſchen Grundzüge des Syſtemes es der Schule hat gelingen wollen, ſich in gemeinſam verbindende ſymboliſche Artikel zu vereinigen, oder durch kanoniſche Auslegung ſeinen unzweifelhaften Sinn feſtzuſtellen; — während in Betreff der innern, eigentlich entſcheidenden Fragen die Differenz bis zu dem direkten Zwieſpalt ſich geſteigert hat, daß, was die Einen durch das Syſtem erwieſen glauben, den Inhalt einer vollkommen orthodoxen Offenbarungsphiloſophie, der andere Theil als einen längſt antiquirten Vorſtellungsſpuk ausdrücklich verwirft, und ſich rühmt, durch die Einſicht des Syſtemes es für immer abgeſtreift zu haben.

Kurz das Objekt, um das man ſich verſammelt, muß ſelbſt als ſtreitiges und höchſt vieldeutiges erkannt werden; und ſo kommt die gerühmte Einſtimmigkeit lediglich auf perſönliche Verehrung, auf die Anforderung, von Hegels Standpunkt den philoſophiſchen Einſchritt zu nehmen, und auf die andern, damit zuſammenhangenden Fragen hinaus, auf welche die „Gegner“ bekanntlich mit nicht weniger Entſchiedenheit dringen, als die ſich Anhänger nennen. So ſtehen die Letztern, ſelbſt in ihrem äußern Verhältniſſe zum Syſtem, in völlig gleicher Linie mit uns, nur mit dem für ſie ſehr weſentlichen Unterſchiede, daß ſie, weil in dem Standpunkte des Syſtemes befangen, den Grund jener Differenzen, unter ſich ſelbſt und mit uns, ſelber nicht kennen, deßhalb auch derſelben nicht geſtändig ſein wollen, während uns über das, was auf Hegels eigentlichem Standpunkte vieldeutig oder unentſchieden bleiben, und ſo die Quelle von Differenzen werden mußte, — ſo gewiß wir zugleich über ihm zu ſtehen behaupten, ein ſehr klares Bewußtſein beiwohnen muß; denn es iſt der beſte faktiſche Beweis eines wirklichen Hinausgeſchrittenſeins über eine Philoſophie, — wie das eigentliche Weſen des Kantiſchen Syſtems erſt durch den Fichte'ſchen Idealismus, deſſen Bedeutung durch Schellings Lehre an den Tag kam, — wenn nicht nur neue, ihr ſelber unlösbare Fragen ſich hervordrängen, ſondern wenn in dem umfaſſendern Zuſammenhange, in welchen die vorhergehende Anſicht jetzt aufgenommen iſt, auch über ſie ſelbſt ſich unerwartete Klarheit verbreitet, und die volle Einſicht in ihre Stärke und Schwäche wie von ſelbſt ſich ergiebt. Und auch in dieſer Beziehung hoffen wir im Folgenden neue Geſichtspunkte zur Sprache zu bringen.

So viel ſchien nöthig, beim Beginne der eigentlichen philoſophiſchen Verhandlungen ein für allemal auszuſprechen, theils um inskünftige unnöthiger polemiſcher Erörterungen überhoben zu ſein, theils um meine perſönliche Ueberzeugung zu motiviren, daß das neue Erkenntnißprinzip durch eigene innere Kraft der Detailpolemik bereits entwachſen ſei, daß auch von jener Seite her die Mißdeutungen am Beſtimmteſten abgeſchnitten werden,

wenn die Vertreter der neuen Anſicht fortfahren, zum rüſtigen Aufbau der Wiſſenſchaft, Jeder an ſeinem Theile und nach ſeinem Vermögen, thätig zu ſein *).

(Die Fortſetzung folgt.)

---

*) Nachdem Vorſtehendes bereits längſt abgeſchloſſen war, kommt Unterzeichnetem zufällig Herrn Gablers Anzeige der Schallerſchen Schrift (Wiſſ. Jahrbb. 1837. N. 71—73.) zu Geſichte, welche, einem Kriegsmanifeſte gleich, eine Reihe von polemiſchen Artikeln verheißt, und uns wieder in alte, längſt durchgefochtene Kämpfe hinabzuziehen droht. Denn freilich, wenn Herr Gabler ſich vollends noch der Schallerſchen Brille bedient, um ſich von unſern Anſichten einige Kenntniß zu verſchaffen, wird er, nach der Polemik zu urtheilen, mit welcher er vorläufig ſchon gegen den Einen unſerer Freunde und Mitarbeiter auftritt, ſeinen Leſern gar ſeltſame Monſtroſitäten über unſere Philoſophieen zu berichten haben. Ebenſo iſt es gewiß ein treffliches Auskunftsmittel, immer nur ins Unbeſtimmte hin auf die „Mißverſtändniſſe" der Gegner loszuziehen, ſelbſt aber in der vagen Allgemeinheit wohlbekannter Dinge zu bleiben. Es erſpart die Mühe und überhebt des verfänglichen Verſuches, über die wahren Incidenzpunkte poſitiv und unzweideutig ſelbſt ſich vernehmen zu laſſen; zugleich beſtärkt man ſich und die Andern im Glauben, als wenn die Gegner ſolcher elementaren Belehrungen allerdings noch bedurft hätten. Da aber der Differenzen, d. h. alſo der „Mißverſtändniſſe," innerhalb der Schule ſelbſt eine ſo große Zahl iſt, ſo erhebt ſich billig die Frage, welcher unter den verſchiedenen widerſtreitenden Hegelianismen ſelber der orthodoxe und allein richtig verſtehende ſei? Hat Herr Gabler erſt dieſe Frage gelöſt, hat er im eigenen Hauſe Frieden geſchafft; dann wollen wir ihn auch an unſerer Belehrung arbeiten laſſen. — Nach dem gewichtvollen Lehrtone jedoch und dem etwas grämlichen Pathos zu urtheilen, mit dem er ſeine Erläuterungen einführt, wird er uns gar nicht glauben wollen, wenn wir verſichern, daß wir darüber längſt mit ihm einverſtanden ſind, und ihm Alles einräumen, was er in ſeiner ziemlich ſummariſchen und allgemein gehaltenen Charakteriſtik der Hegelſchen Lehre nachrühmt. Nur ſehen wir nicht ein, was in ſolcherlei Betrachtungen irgend Entſcheidendes gegen uns, oder Belehrendes

für uns liegen könne; denn bekanntlich fallen uns die eigentlichen Bedenken und Differenzen erſt innerhalb jenes gemeinſamen Einverſtändniſſes, und er wird bei ſeiner, wenigſtens nach andern Seiten hin an den Tag gelegten Beſcheidenheit zuzugeben geneigt ſein, daß die ſchwachen und unbeſtimmten Andeutungen einer auch nach ihm nothwendig werdenden höhern Entwicklung und Vollendung der Hegelſchen Lehre, auf welche er ſtellenweiſe hinwinkt, in dieſem Betreff wenig verfangen. Indeß ſelbſt dieſe, wenn ſie mehr als bloße Phraſen bleiben ſollen, müßten, wiſſenſchaftlich ausgeführt, eine völlige Umgeſtaltung jenes Syſtemes zur Folge haben. Möchte Herr Gabler überhaupt gewahren, in welchem engen Kreiſe von Vorſtellungen, ſelbſt in Bezug auf Hegelſche Philoſophie, er ſich bis jetzt umhergewendet; möchte ihm hinreichende Kraft und Geiſtesfriſche zu Theil werden, um ſich, durch Weſſen Hülfe es auch ſei, zu umfaſſendern Conceptionen zu erheben. Da vorläufig jedoch zu einem ſich verſtändigenden Miteinanderarbeiten wenig Hoffnung vorhanden iſt, und eine ſo halbwüchſige Polemik uns gegenſeitig nur Zeit und gute Laune verderben würde; ignoriren ſich lieber die Parteien vorerſt, und jede gehe unverdroſſen ihres Wegs. Im poſitiven Leiſten wird ſich zeigen, was jede vermag, und dann werden beide erkennen, wie ſie ſich im Weſentlichen weit näher ſtehen, als ſie es ſich jetzt bekennen wollen.

De verae philosophiae erga religionem christianam pietate. Muneris professorii prolusionem ex instituto academico scripsit Ge. Andr. Gabler etc. Berol. 1836. Duncker et Humbl. S. 54. —

Dem Ruhme der Verdeutlichung der Hegelſchen Philoſophie fügt der verehrte Vf. das Beſtreben hinzu, ſie in ihrem frommen und freundlichen Verhältniſſe zur chriſtlichen Religion erkennen zu laſſen, und die Vorurtheile zu zerſtreuen oder die harten Anklagen, welche chriſtliche Theologen als ſolche gegen die neueſte Spekulation über das Chriſtenthum erhoben haben, zu vernichten. Man fühlt dem Verfaſſer ebenſo ſehr eine innige Wärme für das Chriſtenthum, als die entſchiedenſte Ueberzeugung von der Unfehlbarkeit der Grundbegriffe und der Methode ſeiner Schule an; und ſelbſt in dem lateiniſchen Vortrage dieſer abſtracten Gegenſtände beurkundet er die an ihm ſonſt bekannte, würdige und faßliche Wohlredenheit. Jeden denkenden Theologen wird dieſe Abhandlung anziehen und feſthalten. Ob ſie ihn wahrhaft verſtändigen, verſöhnen, überführen werde in dem Sinne, in welchem der Verf. es anſtrebt, iſt eine andere Frage. Möge der Geiſt ſeiner Milde die Bedenken ehren, die Ref. und, wie dieſer glaubt, vielen Andern übrig bleiben. Sünde iſt es, darin ſtimmen wir ganz mit dem Vf. überein, den Philoſophen, die ſich als ſolche die chriſtlichen Glaubenslehren aneignen, ein falſches Spiel und Abſichten der Täuſchung zuzutrauen; Mangel an Einſicht, die Veränderungen des chriſtlichen Inhalts, unter welchem derſelbe aus der unmittelbaren Erſcheinung in die Wiſſenſchaft übergeht, für Vertauſchungen zu erklären; Undank endlich, zu verkennen, daß die Philoſophie ein Großes dazu beigetragen hat, die armſelige und doch anmaaßungsreiche Vernünftelei, welcher es gelungen war, in einem

ſo weiten Umfange der Kirche und der Theologie den Genuß ihres Glaubensſchatzes zu verkürzen, zu entblößen und zu beſchämen. Nur daß den in dieſer Hinſicht unbeſtreitbaren Verdienſten Hegels ſchon frühere andere vorangehen, und daß überhaupt die Wiſſenſchaft nicht allein die beſſeren theologiſchen Richtungen hervorgerufen, vielmehr ſelbſt von dem Leben aus Nöthigungen erhalten hat, ſich auf die Tiefen der chriſtlichen Religion wieder einzulaſſen. Der Hr. Vf. nimmt (S. 10.) bloß auf das Zweifache Rückſicht, daß die Philoſophie den chriſtlichen Glauben als Aberglauben bekämpfe oder daß ſie ihn denkend und wiſſend verherrliche. Die Theologie ſelbſt ſei noch jüngſt in dem erſtern Falle geweſen. Indeſſen es giebt faſt keinen großen Gegenſtand, der nicht gegen die von ihm angezogenen und ihn pflegenden Freunde ſich faſt noch mehr, als gegen die offnen Feinde verwahren müßte. Der Gegenſatz iſt in concreto ſchon nicht ſo entſchieden, als ihn der Vf. vorſtellt. Jene adversarii et detrectatores, von denen er redet, wollten die Subſtanz des Chriſtenthums, wie ſie ihnen vorkam, verklären und von der Rinde des Judaiiſm, Auguſtiniſm u. ſ. w. befreien. Ein Steinbart ſchwärmte für ſein beglückendes dürres Chriſtenthum nicht etwa weniger, als Theodor Mundt für ein blühendes und friſches. Und wenn jene nun eben den moraliſchen oder theiſtiſchen Inhalt des Chriſtenthums zur Bekämpfung und Zerſetzung des theologiſchen und chriſtologiſchen mißbrauchten; ſo folgt noch nicht, daß der apoſtoliſche Glaube an Vater, Sohn und Geiſt, wie er die Kirche gründet und belebt, unangefochten und ungekränkt bleibe in Allen, welchen ſich die göttliche Trinität begreiflich wie Hegeln gemacht. Origenes, Scotus Erigena und Abälard haben gewiß in hoher und unverkennbarer Freude am Chriſtenthume ſeine Myſterien begreiflich gemacht; und wiederum Tertullian, Auguſtin, Anſelm ſind auf den Gedanken des Glaubens eingegangen: aber von wie verſchiedenem Standpunkte aus beide Seiten, mit welchem verſchiedenen Verfahren und entgegengeſetzten Erfolge für die Bildung und Erhaltung des kirchlichen Bewußtſeins! Das alſo möchten wir voraus bezweifeln, daß die Abſicht der Phi-

loſophie, die Religion zu verklären, ſie ſchon an und für ſich fromm mache und kirchlich, und daß der Theolog, gegen eine beſtimmte Philoſophie der Religion, die ſich wie Theologie gerirt, proteſtirend, bereits als Finſterling anzuſehen ſei. Der Hr. Vf. wird gewiß nicht behaupten, daß Wahrheitsliebe und Forſchungstreue ſo lange unter den Menſchen gefehlt habe, als die Wiſſenſchaft ſich nicht als abſolutes Wiſſen von den göttlichen Dingen gewußt. Denn geſetzt, die Philoſophie iſt zu dieſer Zeit zum abſoluten Begriffe Gottes gelangt, ſo läugnet ſie doch ſelbſt nicht, daß ſie, um dahin gelangt zu ſein, vorher eine kritiſche, auch wohl eine ſkeptiſche geweſen ſein müſſe. Das kritiſche Innehalten iſt oft eine größere That der Forſchung, als das apodiktiſche geweſen. Zudem haben die Philoſophen ſelbſt, im unzweideutigen Intereſſe des Wiſſens, Gränzen der Wiſſenſchaft gegen das Gebiet anderer Arten und Stufen der Erkenntniß, als die wiſſenſchaftliche iſt, gezogen, und die darüber hinausgehenden Enthuſiaſten des Begriffs für unwiſſenſchaftliche gehalten. Demnach können unter denen, welche der Vf. S. 30. im Auge hat, viele ſein, die darum, weil ſie des Verfaſſers abſoluten Begriff für unverträglich mit dem Chriſtenthume erklären, ſich noch gar nicht des unfreien Buchſtabendienſtes oder der herrſchſüchtigen Geheimnißkrämerei verdächtig machen. Vorläufig wenigſtens hat der Vf. lichtſcheuen Aberglauben und Abwehr des abſoluten Wiſſens, viel zu nahe und zu ausſchließlich zuſammengebracht. Unmittelbar darauf geht die Rede in conciliatoriſcher Weiſe zu den freiſinnigeren Theologen über, die dennoch, durch kecken Mißbrauch der Spekulation geärgert, noch im Mißverſtande über die Verdienſte, die ſich die jetzige Philoſophie um den chriſtlichen Glauben erworben hat oder erwerben könnte, begriffen ſind. Allein dieſe freieren Theologen werden erinnert, daß ſie denn doch ſelbſt unter einander über den Begriff des Chriſtlichen nicht ganz einig ſeien, und demnach falle ſchon weniger Gewicht auf ihre Einwendungen gegen die Ausſprüche der Philoſophie; die letztere ſei nur deſtomehr befugt, ſich lediglich an ſich ſelbſt zu halten. Auch

dieſe vorläufige Sicherſtellung des abſolut wiſſenſchaftlichen Prinzips der Religion gegen die Einſprüche der Theologen ſcheint uns unhaltbar. Begründete hier die Uneinigkeit der Theologen ein Vorurtheil gegen die theologiſche Einwendung; ſo würde die Uneinigkeit der Philoſophen z. B. der Hegelſchen Schule, welche etwa in dem Hrn. Vf. Hegeln ganz anders auslegt als in Strauß, oder in Göſchel anders als in Vatke, das Einige gar nicht übrig oder gar nicht zu Stande kommen laſſen, welches Gegenſtand der Einwendung wäre. Die Bewegung und Divergenz darf doch innerhalb der Theologie, ſowohl die exegetiſche als die dogmatiſche, ſo gut und tadellos ſein, wie in der Philoſophie? Wiewohl die letzere den unbeweglichen Kirchenglauben, eine bloße Tradition, aus den Händen der Theologen zu empfangen wünſcht, um die Bewegung des Gegenſtandes in ihrer Weiſe und allein ausführen, und ſich der exegetiſchen Zufälle oder langſamen Fortſchritte überheben zu können. Ref. möchte alſo im Gegentheile behaupten, der Einſpruch des chriſtlich gleichen Bewußtſeins oder des in ſich einigen theologiſchen Prinzips gegen die fraglichen Lehren der Philoſophen ſei um ſo bedeutender, da er von Theologen der verſchiedenſten Denk- und Redeweiſen erhoben worden.

Der Hr. Vf. läßt ſich dann auf einzelne wichtige Beſchwerden ein. Ehe wir dieſes thun, wollen wir auf die Punkte achten, in welchen die kindliche Liebe der wahren Philoſophie gegen die chriſtliche Religion (oder Demuth, Ehrfurcht, kurz Pietät) zu erkennen ſein ſoll.

Die wahre Philoſophie iſt die fromme verehrende Tochter der chriſtlichen Religion. Ueberſetzt man ſich dieſes, ſo iſt die chriſtliche Religion die Erkenntniß Gottes in ſeiner Abſolutheit, aber noch nicht in der abſoluten Form; die wahre Philoſophie iſt die abſolute Erkenntniß des ſich in ihr und durch ſie, nicht mehr in der bloßen Form des Glaubens, ſondern in der des Begriffs kenntlich machenden Gottes. Der Vf. macht ſich nämlich von dem, was an der Religion nicht cognitio, scientia iſt, ſogleich los. Die Religion des einzelnen Men-

ſchen zwar ſei Affektion und Willensbewegung, aber ſchon als ſolche nicht vorſtellungslos, nicht ohne notitia Dei; hier ſei von ihr als der Scienz und Doktrin die Rede, welche das beſtimmte Verhältniß zwiſchen Gott und Menſchen zum Inhalte habe. Indem der Verf. zum Chriſtenthume übergeht, wird ihm dann die Religion Erkenntniß und Verehrung, gleich als genügte ihm wenigſtens für den beſtimmten Fall des Chriſtenthums das bloß Theoretiſche nicht. Er hält ſich ſonach an das Alte: cognitio et cultus Dei. Beides hat Chriſtus der örtlichen, nationalen und zeitlichen Schranke entledigt, und in der abſoluten Vollkommenheit geſtiftet; denn Gott iſt Geiſt, und wird im Geiſt und in der Wahrheit angebetet, und was kann vollkommner und wahrer ſein? Dieſes Chriſtenthum nun hat durch viele Auffaſſungen und Behandlungen hindurchgehen müſſen, bis es in der Evangeliſchen Reformation außer andern Kennzeichen ſeiner Wahrheit auch den bibliſchen Grundſatz vorzüglich geltend gemacht, daß alle Menſchen des Heils wegen zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen ſollen. Darauf ſagt der Vf. über den Inhalt, über die Macht dieſer Wahrheit, ſich dem menſchlichen Gemüthe, welches ſich für ſie geöffnet und geweihet hat, zuzueignen und in dieſer Zueignung es zu befreien, ſo Wahres und Treffendes aus, daß wir es beſſer unüberſetzt wiedergeben. Haec enim veritas, cuius ipse Ille, qui eam nobis reclusit et patefecit, necessaria et gravissima pars est, quum sit eiusmodi, ut qui eam pura et intima mente conceperit, non possit eam non confiteri, eiusdemque in se ipso vim sentiat saluberrimam: accedit, quod eiusdem illius divinae veritatis cognitioni Evangelii promissione adiuncta et adtributa vis est in veram nos libertatem vindicandi: quae libertas hoc ipso continetur, ut quod tibi ut verum propositum sit, id tuo ipse sensu iudicioque verum esse agnoscas, necessitatem intelligas tuaque libera voluntate ei adsentiare. Wir Chriſten, bekennt der Verfaſſer, ſind zwar ganz Gottes Eigenthum und wollen als die Seinigen nichts als das Heilige und Ewige: aber in dieſer Abhängigkeit und Gottgehörigkeit

ſind wir dennoch nicht Knechte des Wortes Gottes, ſondern eben ſo frei, ſelbſtſtändig, unſerer ſelbſt mächtig, als abhängig; und zwar iſt das eben die rechte, nicht mißbräuchliche, chriſtliche Freiheit, die aus der Wahrheit und deren Erkenntniß kommt. Das ſind die lebendigen Waſſerquellen, aus denen ſich ſeliges, ewiges Leben ſchöpfen läßt. Wer wollte nun nicht erkennen, daß dem Vf. das Chriſtenthum inneres Leben, und zwar Leben in Gottesgemeinſchaft, auch ein vor und für Gott Sein, Herzenserfahrung im Glauben, Heiligkeit und Liebe iſt? Wüßte man den Ausgang nicht, den dieſe Rede endlich nimmt, ſo dürfte man kaum wagen zu behaupten, was doch wahr iſt, daß bereits in dieſem Begriffe vom Chriſtenthum der Irrthum der Schule über daſſelbe latitirt. Das Chriſtenthum und der Prozeß der menſchlichen Beſeligung wird in den beiden ſich bedingenden Momenten, Erkenntniß der Wahrheit, und Freiheit aufgefaßt. Daran wäre, wenn es an ſich genommen wird, Nichts zu rügen. Die Schule hat hier nicht etwa bloß Joh. 8, 31. 17, 3., ſondern das ganze neuteſtamentliche Bewußtſein für ſich; denn die Wahrheit iſt ihr Gott in Chriſtus ſelbſt, und die Erkenntniß eine lebendige, herzregierende, willenbeſtimmende; unter Freiheit aber könnte die Erlöſung oder das angeeignete Heil in allen Stücken verſtanden werden. Allein ſo wird ſie wirklich nicht genommen: nämlich nicht überwiegend, als Freiheit von der Lüge der Sünde und vom Verderben, von der Knechtſchaft des Todes und des Fleiſches; ſondern als Freiheit von der Knechtſchaft des Buchſtabens, ja von der Knechtſchaft des göttlichen Wortes, von der Knechtſchaft des Glaubens. Und ſo ſtrebt denn dieſer intellektuale Heilweg ſchon innerhalb der Religion nach einem Ziele hin, welches dann doch nur wiſſenſchaftlich erreicht werden kann. Die Seligkeit, von der hier die Rede ſein wird, läßt ſich nur im abſoluten Wiſſen erreichen. Es iſt wenigſtens noch nicht klar, ob der Geiſt als ſolcher und ohne die philoſophiſche Erkenntniß, alſo ohne über die gläubige Erkenntnißweiſe hinaus gekommen zu ſein, die Freiheit vom göttlichen Wort zu erzielen vermöge; vielleicht wieder

eben nur fühlen, ahnen, nicht wahrhaft beſitzen. Gewiß iſt der Chriſt frei von todten Buchſtaben und Werken, wenn er den Geiſt empfangen von Gott, den Geiſt der Wahrheit: aber iſt er frei vom göttlichen Wort, von der göttlichen Offenbarung? Vom Glauben, von der Hoffnung des Schauens? Geſetzt dieſe Freiheit gehörte zur Seligkeit, ſo könnten wir ſie nur der Wiſſenſchaft verdanken. Denn das Chriſtenthum macht uns nur frei zu Gott, für Gott, gar nicht und in keinem Sinne von Gott. Das Chriſtenthum macht uns nicht frei von Gott, als einem Gegenſtande, auch nicht auf der höchſten Stufe der von der myſtiſchen Theologie ſo genannten affectio amorosa, ſondern von unſerm Widerſtande und Hemmniſſe; das Chriſtenthum ſchenkt uns aus Gott eine göttliche Selbſtthätigkeit in der Erkenntniß und Liebe, durch welche unſre anbetende, hier gläubige, dort ſchauende Dienſtbarkeit und Angehörigkeit nicht vermindert, ſondern vermehrt wird. Seiner Seligkeit wegen nimmt der Chriſt allerdings Nichts als die Erkenntniß Gottes innerhalb ſeiner Offenbarungen und Zeugniſſe, die Erkenntniß der Wahrheit und Gnade Gottes in Chriſto in Anſpruch; aber dieß iſt eine Erkenntniß, welche nur mit und in der heiligen Liebe Gottes von Stufe zu Stufe ſich ſteigern läßt, in und mit einer Liebe, die ſammt der Erkenntniß in dem Glauben an die herrlichen Thaten Gottes wurzelt. Der chriſtliche Theolog muß demnach die ſeligmachende, oder im chriſtlichen Sinne freimachende Erkenntniß der Art nach von jeder andern unterſcheiden, und kann nicht einräumen, daß die logiſche Erkenntniß Gottes eine ergänzende Fortſetzung und Entwicklung der ſelig- und freimachenden Erkenntniß als ſolcher ſei. Oder ſollte er das? Sollte er es wenigſtens dann, wenn nachgewieſen worden wäre, daß die Logik nicht nur das Göttliche zum Gegenſtande, daß die Denkthätigkeit nicht nur im Grunde und Ziele das religiöſe Leben zur Vorausſetzung, ſondern auch in ihren ebenſo freien als nothwendigen Fortbewegungen an den Wirkungen des heiligen Geiſtes und an den Bewegungen der Liebe ihren weſentlichen Antheil habe? Allein

dieß iſt nicht nachgewieſen worden, und kann nicht nachgewieſen werden. Die Schule iſt zwar ſelbſt darüber nicht einig. Einige Anhänger geſtehen ein, der wiſſenſchaftliche Geiſt, obwohl Ausfluß des heiligen Geiſtes, wirke die Vollendung der Erkenntniß auch da, wo er nicht das Gemüth gereinigt und geheiligt finde, noch es ſelbſt reinige und heilige; andre ſcheinen das Gebiet des Willens und Gemüths dem Denkprozeſſe ſchlechterdings zu unterwerfen; ſo daß der vollkommene Logiker überall der wahrhaftigere Menſch und Chriſt ſein muß, oder ihn, wenn nicht in ſich, doch hinter ſich hat: ohngefähr wie der *γνωστικὸς ὄντως γνωστικὸς* des Clemens von Alexandrien über den Gläubigen in jeder Hinſicht hinausragt. Wie der Hr. Vf. darüber denke, wird ſich vielleicht erſt erkennen laſſen, wenn er über die Philoſophie und deren Amt ſich näher geäuſſert. Die Philoſophie, ubi s u m m a et i n t i m a artis suae tractat, lebt und webt mit der Religion in Einem Reiche. Nur daß jede ihre beſondere Form ihrer Natur nach behauptet, und ihre beſondern Gränzen, indem die religiöſe Wahrheitsform Glaube iſt, die wiſſenſchaftliche das methodiſche Wiſſen. Die Wiſſenſchaft iſt nun dahin gelangt, nicht nur die chriſtlichen Myſterien anzuerkennen, ſondern auch ihre Nothwendigkeit zu verſtehen. So iſt ſie eben erſt die wahre Wiſſenſchaft, und nimmt nun einerſeits Zeugniß vom Chriſtenthum, andrerſeits bezeugt ſie daſſelbe. Die wahre Wiſſenſchaft aber iſt keine andere als die ſich ſelbſt in ihrer Dialektik bewegende und beweiſende objektive Wahrheit, die Wahrheit des abſoluten Geiſtes. Das Philoſophiren beruhet nach mehrern Stellen der Rede auf göttlicher Inſpiration. Hier aber legt der Verf. noch großen Nachdruck darauf, es ſei ein ernſtes, ſchweres, heiliges Geſchäft, zu philoſophiren, ein ſtets auf Gott gerichtetes, ſelbſt von Frömmigkeit erfüllt, und nur einem reinen, freien, ruhigen Geiſte gelingend. Zuverſichtlich behauptet er, die wahre Wiſſenſchaft ſtehe nicht bloß des Gegenſtandes wegen, ſondern auch in der Weiſe der Geſinnung und des begleitenden Bewußtſeins mit der Religion in naher Verwandtſchaft. Und

in der That von dieſer Frömmigkeit der Philoſophie iſt von Plato her die Rede genug geweſen; ebenſo von der Sittlichkeit der Wiſſenſchaft, gleicherweiſe kann von der Gottesverehrung in der Kunſt, von dem Cultus des ſittlichen Handelns die Rede ſein, von der Tugend der Beredſamkeit u. ſ. w. Wenn nun aber alle dieſe Beſonderungen des geiſtigen Lebens, anſtatt ſich als ſolche zu wiſſen und zu fühlen, ſich als das allgemeine, höchſte, abſolute Geiſtesleben, ſich als die Krone der Religion ſelbſt, als vollendeten Cultus gedacht und geſetzt haben; ſo fragt ſich noch immer, wie ſich die abſolute Wiſſenſchaft zum göttlichen Leben überhaupt und zur religiöſen Erkenntniß insbeſondere ſtelle. Jede Art von Genialität hat darauf Anſpruch gemacht, der heilige Geiſt zu ſein. Wirklich aber iſt ein Talent nur die wiedergeborene Kraft des creatürlichen, des natürlichen Geiſtes, und jedes wiſſenſchaftliche oder künſtleriſche Aperçu nur ein hervorgetretenes aus dieſem Unmittelbaren. Das iſt ein vorchriſtlicher Gedanke, daß Gottes Geiſt und göttliche Begeiſterung nur das Einartige des vielartigen Talentes ſei. Der chriſtliche Geiſt erregte zwar alle Geiſter mit, weckte, bildete und hob viele Naturgaben, daß ſie ihm dienſtbar wurden; aber wenn er nun auch ſo ſich von ihnen unterſchied und ſich ihnen entgegenſetzte, als der königliche, überſchwengliche Weg der Liebe (1. Cor. 13.) wie vielmehr iſt er von der bloßen Genialität, ſie ſei wiſſenſchaftlich oder künſtleriſch, verſchieden! Doch der Vf. hat auch nur vergleichungsweiſe von dem Inſpirationszuſtande des Philoſophen geſprochen; ohnehin kann ja damit nur die Objektivität und Immanenz des Denkens bezeichnet werden ſollen. Das Denken nun iſt, darauf kommen wir zurück, eine Beſonderung des Lebens im Geiſte. Der Denker, der Wiſſende kann ſeinen Gegenſtand ehren und lieben, er ehret und liebt ihn als den Gedachten und um der Denkthätigkeit willen. Dieſe Bewegung iſt als logiſche, je vollkommner ſie ſich entwickelt, der myſtiſchen, der ethiſchen, der äſthetiſchen fremd, ohne in ihren letzten Gründen und Zielen ſich der Lebens-Einheit zu verſagen. Da auch das ſpeku-

lative Denken von dem Reflektiren zugeſtandener Maaßen aus-geht; ſo behauptet und vollziehet es ja eben damit ſchon ſein Anderes und Beſondres im Geiſtesleben. Gerade dieſe Beſonderung, ohne welche die Abſtraktion von allen Erfahrungen und Gefühlen nicht vollzogen, noch deren Widerſpruch gelöſt, noch ein freies, übereinſtimmendes Handeln hervorgebracht werden kann, iſt Eigenthum, Verdienſt und Vollkommenheit der chriſtlichen Bildung. Im vorchriſtlichen Alterthum hat ſich die Wiſſenſchaft allezeit mit dem Leben entweder entzweiet, oder, um in ihm zu bleiben, ſich mit fremdartigen Beſtimmungen vermiſcht und an deren Stelle geſetzt. Geſchieht es nun jetzt wieder, daß ſie ſich ungeachtet ihrer reinſten Ausſonderung doch als das Eine und Allgemeine des Geiſteslebens denkt, und jede andre Beſtimmung des Geiſtes in ſich verſchlingt; ſo kann der vom Hrn. Vf. behauptete Satz, die wahre Philoſophie ſei die Tochter der chriſtlichen Religion, dennoch nicht beſtehen. Denn der Prozeß des Geiſtes, der den abſoluten Begriff zum einzigen Ziele hat, beſteht nur durch die Vorausſetzung, der Geiſt, der abſolute, iſt das Denken und nichts als das Denken. Wir laſſen jetzt das bei Seite, daß die Alleinigkeit des Denkens an ſich ſelbſt im Widerſpruch iſt und nicht nur der Metaphyſik, ſondern der Logik ſelbſt den Tod bringt; wir achten jetzt nicht darauf, daß das Denken ohne das Sein oder vor dem Sein auf gar keine Weiſe zum Schaffen und Thun kommen kann, — wir glauben nur, daß wenn der Geiſt das Denken iſt (eine weder im Chriſtenthume, noch ſonſt zuläſſige Erklärung), die Philoſophie nicht die Tochter, ſondern die Mutter der Religion ſein muß. Wir wiſſen freilich nicht, wie das Denken als das ganz alleinige, außer dem Sein und vor dem Sein, irgend eine Bewegung angefangen haben ſoll; iſt es aber zu dem Verhältniſſe des Objekts und Subjekts gekommen, welches mit dem Begriffe der Religion geſetzt wird, ſo hat ſich der Begriff irgendwie dargeſtellt und fühlbar und bewußt gemacht, und ſo iſt eben die Religion geworden. Oder fangen wir beim fühlenden und gefühlten Geiſte, alſo bei der Religion

ſchlechterdings an, ſo kann ſie doch nur kindiſche Philoſophie, aber nicht Mutter derſelben ſein, wenn die obige Vorausſetzung gilt. Der Vf. giebt der göttlichen Wahrheit zwei verſchiedene Formen und ſogar zwei Gebiete (proprii fines); in der Naturform iſt ſie Glaube, Affektion; in der Kunſtform Wiſſenſchaft. Er behauptet ſogar, die Wiſſenſchaft nehme ihrerſeits auch Zeugniß von der Religion. Jede ſei wahr durch Uebereinſtimmung mit der andern. Nun fragt es ſich aber, ob die Wiſſenſchaft in dieſem Zeugnißnehmen nur anfange oder auch beharre. Die chriſtliche Theologie iſt in dem letztern Falle, auch die ſpekulative; ſie erinnert ſich nicht etwa nur geglaubt zu haben, ſie wurzelt fortwährend und beſteht in dem geglaubten Worte und Werke Gottes, ſie lebt ganz von und in der Ergänzung des Verſtandes und Wiſſens, welche der Glaube iſt, ſie überwindet nicht den Glauben, ſondern den Zweifel, den Widerſpruch des Verſtandes und der Erfahrung; ſie iſt die denkende Erfahrung des Glaubens, als ſolche eine nicht ihn vernichtende oder loslaſſende, vielmehr in den Glauben zurückgehende. Ob der Verf. von der wahren Philoſophie eben ſo halte, laſſen wir dahin geſtellt ſein. Soviel iſt ſicher, das penitus intelligere, das abſolute Erkennen, welches er der Philoſophie ſo wiederholt vindizirt, muß wenigſtens erſt näher erklärt und beſtimmt werden, wenn es die Pietät gegen die chriſtliche Religion nicht theilweiſe aufheben ſoll, für das chriſtliche Bewußtſein ſteht es feſt, daß die ſchauende Erkenntniß nicht dieſſeits ſondern jenſeits der wiſſenſchaftlichen gegeben iſt (1. Cor. 13, 12.) In der alten Unterſcheidung der theologia viatorum und visionis liegt unauflösliche Wahrheit. Für das chriſtliche Bewußtſein ſteht es feſt, daß wer Gott nicht liebt, ihn nicht erkennen kann (1. Cor. 8, 2. 3.); und daß der Prozeß dieſer Erkenntniß, obgleich im Grunde und Ziele mit der Wiſſenſchaft geeinigt, doch ein andrer als der logiſche und kategoriſche bleibt. Darin liegt ja die Nothwendigkeit der Erſcheinung der myſtiſchen Theologie, in welcher die beſten der Scholaſtiker die Ergänzung und Vollendung der dialektiſchen Erkenntniß Gottes anerkannten.

Der Vf. hebt demnächſt drei beſondre Punkte hervor, in welchen ſich die Anhänglichkeit der Philoſophie an das Chriſtenthum ſoll erkennen laſſen. Fürs Erſte und im Allgemeinen hat die Philoſophie, je wahrer und ſelbſtſtändiger ſie iſt, deſto weniger Grund mit chriſtlichen Lehren zu diſſentiren, noch der Philoſoph ſich der chriſtlichen Gottesverehrung zu entziehen. Im Alterthum war dieß anders. (Und doch nicht ſo ganz anders. Erkannten nicht Plotin, Porphyrius in der öffentlichen Religion und im Mythus ihr Element? Ariſtobul und Philo im Moſes ihre Philoſophie? Hatte Plato dieſes Verhältniß gar nicht eingeleitet?) Dann aber wirkt das Chriſtenthum als Religion des Gottmenſchen im höchſten Grade humaniſirend. Es hat ſich vorzüglich in das ganze europäiſche, vornehmlich germaniſche Menſchenleben ſo hereingebildet, daß dieſes immermehr die bloße Natürlichkeit abgelegt und die Vernunftmäßigkeit angezogen hat. Was iſt aber Wiſſenſchaft anders als höchſte Vernunftthätigkeit und Vernunftentwicklung? Wie nun im Chriſtenthume Gottheit und Menſchheit Eins ſind, ſo nicht weniger Offenbarung und Vernunft. Allein die Philoſophie würde ohne die treibende Veranlaſſung des ſchon beglaubigten Chriſtenthums nicht zu ihren höchſten Thätigkeiten, noch zur Erkenntniß der tiefſten Gründe der Dinge gelangt ſein. Es iſt alſo drittens wohl anzuerkennen, wie viel ſie den ihre Thätigkeit hervorrufenden Myſterien verdanke. Wohlan! dieſe Momente begründen ein gutes Vertrauen und Vernehmen zwiſchen beiden Mächten. Aber doch nur, ſo lange die Philoſophie die Idee der göttlichen Menſchheit und das Faktum des Gottmenſchen, von welchem die wirkliche Vergöttlichung des menſchlichen Geſchlechts ausgeht, genau unterſcheidet, oder, was daſſelbe iſt, ihren Unterſchied von der Theologie ſich gefallen läßt.

Das chriſtliche Bewußtſein, das Kirchliche, die Theologie kann nicht unverletzt bleiben, wenn die Philoſophie ſchlechthin ex se, ex propriis, durch die Dialektik der reinen Idee Chriſtum erkannt haben will, und gegen dieſe Erkenntniß jede andre als Köhler- und Kinderglauben verwirſt. Man dürfte ſagen,

warum nicht? Iſt es der Offenbarung nicht würdig, die Myſterien der Idee anticipando in der Form der Unmittelbarkeit hervorgezogen zu haben? Iſt der Gott der Vernunft und Offenbarung nicht Ein Gott? Allerdings iſt er es; es kann auch dem Chriſten daran Nichts liegen, den Beſitz und Inhalt der Vernunft oder der Idee wo möglich zu verkleinern. Das göttliche Wort bedarf, um Reichthum und Segen zu ſein, nicht im Mindeſten eines verächtlichen Blicks auf die Philoſophie. Es hat vielmehr, da die Idee an ſich die Macht nicht gehabt hat, die Hinderniſſe ihrer Entwicklung durch Mittel des Gedankens hinweg zu räumen, große Freude und wahren Ruhm daran, die zu ihrer Entwicklung gediehene Idee ihres Reichthums und ihrer Wahrheit wegen zu beglückwünſchen. Nur aber darauf will und kann ſich das Chriſtenthum nicht beſchränken, die bloße causa occasionalis der Vernunftentwicklung geweſen zu ſein. Das Chriſtenthum hat das weſentliche Verdienſt, die Philoſophie ihrer bewußten und unbewußten Hinderniſſe entledigt zu haben. Allein es iſt überdieß die causa efficiens einer Erkenntniß der Wahrheit, zu welcher ſich die ideale Erkenntniß nur anerkennend verhalten kann. Da allgemein zugeſtanden wird, daß die Wiſſenſchaft als ſolche den Erlöſer nicht erzeugt und gebildet hat, noch geweiſſagt — ſie vermag überhaupt Nichts zu weiſſagen, ſondern angebliche Vorherſagungen nur zu zerſtören oder zu erklären: — ſo ſollte doch auch ſchon vermuthet werden, daß ſie ſich zum königlichen Wege der erfahrungsmäßigen, geſchichtlichen und lebendigen Erkenntniß der Wahrheit anders als zu ihrem eignen Prozeſſe verhalte, anders in unmittelbarer Reaktion gegen den Aberglauben im Unglauben, als in der Auffaſſung des Glaubens, der ohne ſie und außer ihr und allein den Aberglauben überwindet.

Die Philoſophie iſt dem Vf. zufolge gegen das Chriſtenthum nicht nur wohlgeſinnt; ſie hat ihre Geſinnung auch durch Bekämpfung und Beſiegung der rationaliſtiſchen Verneinungen des chriſtlichen Offenbarungsglaubens bethätigt. Und dieſe Hülfe, welche ſie der afflicta mater gebracht, dieſes Verdienſt,

die Vernunftwahrheit mit dem Supernaturalism verſöhnt zu haben, wird nun des Weitern beſprochen. Wir haben dergleichen von vorn herein der neueſten Philoſophie nachgerühmt. Freilich nicht der neueſten im engſten Sinne ausſchließlich; auch kann, wenn verneinende Richtungen, in welche Theologie und Kirche gerathen ſind, überwunden werden ſollen, niemals bloß von der Wiſſenſchaft die Rede ſein; denn die tiefere und beſſere Wiſſenſchaft wird ſelbſt entweder nicht aufkommen, oder doch überall da als Myſticismus u. dgl. verſchrieen werden, wo nicht neue religiöſe Erregungen der Gemüther, tiefere kirchliche Bedürfniſſe und lebendige Erfahrungen des Heils ihr die Bahn gebrochen und Aufnahme bereitet haben. Nun kann aber eben dieſe Wiſſenſchaft in der That der chriſtlichen Religion mit der Einen Hand nehmen, was ſie ihr mit der andern gegeben hat. Ein Fall, der allezeit eintritt, wenn ſie den Gegenſatz der Vernunft und Offenbarung ſchlechthin aufhebt, und die göttliche That der Erlöſung als ſolche entweder problematiſch und kritiſch behandelt, oder doch weſentlich der That des Gedankens, des Geiſtes überhaupt, gleichſetzt. Nun wird dennoch ein zwar reicherer, tiefſinnigerer, dem wahren Inhalt des Chriſtenthums verwandterer Rationalismus aus der Theologie, aber immer iſt es Rationalismus. Das ändert zwar Etwas, daß die Philoſophie jetzt in ihrem eignen Gebiete vom Gegenſatze des Natürlichen und Uebernatürlichen, der ſchlechten und göttlichen Vernunft weiß und redet: aber es ändert nicht Alles. Im Gegentheil wird nun der rein intellektuale Sieg des Menſchengeiſtes, der ſich als Gottesgeiſt weiß, der Sieg der Vernunft über die ſündige Natur, der am Chriſtenthume höchſtens eine Veranlaſſung genommen hat, eine Quelle des die Thatſachen der Entſtehung des Chriſtenthums naturaliſirenden, idealiſirenden, biegenden und brechenden Hochmuths. Der Vf. thut Nichts, um dieſe Befürchtung zu beſeitigen. Und doch alterirt ſich das Tochterverhältniß ganz und gar, jenachdem die ſchlechthin vorausſetzungsloſe Philoſophie, oder die nicht vorausſetzungsloſe, ſondern die ganze Beſonderheit der chriſtlichen Erfahrungs-

und Erkenntnißweiſe ſetzende Theologie die kirchlichen Dogmen denken lehrt. Was einzelne am meiſten hervortretende Vorurtheile gegen die Philoſophie anlangt; ſo läßt ſich der Vf. vorzüglich auf die Zurückforderungen der chriſtlichen Lehre nach ihrem urſprünglichen Sinne, auf den lebendigen, perſönlichen Gott und auf die Freiheit ein.

Er bemerkt fürs Erſte, allerdings laſſe ſich die Wahrheit in der Philoſophie nur in philoſophiſcher Form ausdrücken; wenn erkannt werden ſolle, wie Gott ſich durch ſich und aus ſich dem Denkenden zu erkennen gebe, ſo handle es ſich nicht mehr um irgendwelche Vorſtellungen. Die Theologie habe ſich von jeher der Denkformen bedienen müſſen, nur aber leider mit zu niedern, geringen Kategorieen begnügt, um die Wahrheit Gottes zu denken, z. B. das Weſen und die Eigenſchaft u. dgl. Schon was das Evangelium zu denken gebe: Gott, der abſolute Geiſt, das abſolut vollkommene Denken, ſei viel mehr. Nun aber gelte es, dieſen abſoluten Geiſt wirklich von unten nach oben, von außen nach innen gehend und aufſteigend zu erreichen und denkend zu erkennen; dieſen Prozeß müſſe man entweder mitmachen oder beſſern, oder ſich ſo geſtalten laſſen, wie er laufe und ausgehe. Man rühme die Zuſammenſtimmung der jetzigen Philoſophie mit der Religion, und läugne doch, daß die erſtere die Wahrheit der letztern lehre. Das ſei nicht zu tragen. Und doch iſt die Philoſophie nimmermehr im Stande geweſen, die Wirklichkeit des Sündenfalls aus ſich (ex propriis, ex suis) zu beweiſen. Hegel hat in der Philoſophie der Religion die kirchliche Lehre vom erbſündlichen Gemeinzuſtande ſehr denkbar und begreiflich gemacht, und die pelagianiſche ſowie manichäiſche Einſeitigkeit kräftig zurückgewieſen. Das Richtige des Vorgebens, der Menſch ſei von Natur weder gut noch böſe, die Möglichkeit, an ſich gut und doch in der Einzelheit ſelbſtſüchtig zu ſein, iſt dargethan worden. Die Philoſophie hat den Begriff des jetzigen menſchlichen Gemeinzuſtandes als eines fleiſchlichen, verwerflichen vollzogen; ſie hat gegenüber einer bloß atomiſtiſchen Willkür den Begriff der Urſünde und Gat-

tungsſünde, gegenüber dem Dualismus des guten und böſen Weſens die urſprüngliche Reinheit der endlichen Natur gerettet. Dieß iſt ſehr viel. Die Philoſophie als denkendes Eingehen in den geſchichtlich unmittelbaren Gegenſtand kann eben dieſes und vermag dieſes. Sofern ſie aber ex suis, ex propriis ſchlechthin die chriſtliche Lehre von der Erlöſungs-Bedürftigkeit oder aus dem reinen Begriffe des endlichen Subjekts den Begriff der menſchlichen Sünde und Sündhaftigkeit conſtruirt haben will und ſoll; zeigt es ſich, daß ſie an der Wahrheit vorüber, oder über ſie hinausgegangen iſt, oder ſie noch nicht erreicht hat, ja daß es nur vorgeblicher Weiſe das Chriſtliche ſei, was ſie ſetze und lehre. Die Philoſophie hat rein von ſich ſelbſt nur den Begriff der möglichen Sünde oder zugleich den Begriff der nothwendigen. Da das Gute in ſeiner natürlichen Unmittelbarkeit noch nicht das beſtimmt und wahrhaft Gute iſt; ſo muß das endliche Subjekt zum Bewußtſein des Gegenſatzes gebracht und in Prüfung geſetzt werden: — und das iſt der Punkt, wo es ſich in ſeiner einzelnen Selbſtheit, in ſeinem endlichen Fürſichſein ergreifen kann, als wäre es ſo unendlich, ſo wie Gott, kurz der Punkt, wo das Böſe möglich iſt. Jede wirkliche Entzündung deſſelben auf dieſem Punkte geht über die ideelle und abſolute Begreiflichkeit hinaus. Wenn aber nicht, ſo hat die Philoſophie bereits das Böſe in ſeiner urſprünglichen, wenn auch in der Subſtanzialität noch verhüllten, Nothwendigkeit erkannt; d. h. das Endliche, das Einzelne, Sinnliche ſelbſt iſt ihr das Böſe, oder das Natürliche zum Böſen geworden in einem Sinne, welcher eben nicht der Sinn der geſchichtlich dogmatiſchen chriſtlichen Lehre iſt. Beharrt die Philoſophie in der Behauptung, daß das Böſe die Spitze des Endlichen, der Durchgang zum wahren Guten und nichts weiter ſei; ſo geht ſie rückwärts in die vorchriſtlichen Lehren, und ſofern ſie chriſtliche Philoſophie ſein will, in die Irrlehre über, die ſie ſchon hinter ſich hatte, in die pelagianiſche theils, theils in die manichäiſche. In die letztere, ſofern nun die Sinnlichkeit ſchon an ſich Sünde ſein

wird; in die erſtere, ſofern nun der Anfang der Sünde in jedem Individuum ganz neu geſetzt werden muß. Der reine Urſtand wird, wie Hegel ihn ausdrücklich bezeichnet, (II. 212.) eine leere Annahme; der erſte Sünder, und die erſte Sünde eine bloße Darſtellung der abſtrakten Allgemeinheit, und doch kann der theologiſche Begriff ſowohl eines Verderbens, als einer Reſtitution ohne die föderale Individualität des erſten und andern Adams nicht beſtehen. Was man jetzt das Concrete zu nennen pflegt, iſt ja doch nur Begriff, nur logiſche Beſtimmtheit; dieſes Concrete iſt nicht das geſchichtlich Individuelle. Jedes geſchichtlich Individuelle hat freilich in ſeiner Beſtimmung, ſich dem unmittelbaren Leben, Gefühle und Bewußtſein zu offenbaren und auf dieſes zu wirken, zugleich die Beſtimmung, gedacht zu werden, und folglich den Denkgeſetzen anheim zu fallen, aber es hat zugleich als eine ſelbſtſtändige Macht des Daſeins die Beſtimmung, das Denken ſelbſt neu zu beſtimmen; es kann als ſolches nicht ohne die Idee, aber zugleich nur aus ſich ſelbſt erkannt werden. Der Begriff der Geſchichte kommt nur in dem Maaße zu Stande, als wir Geſchichte der Idee ſtattfinden laſſen, in welcher die Idee (die menſchliche) ebenſo beſtimmbar als beſtimmend erſcheint. Der alte Satz der Theologie, es iſt Etwas „über die Vernunft und nicht wider die Vernunft," läßt ſich noch immer gut erklären und ſtreng vertheidigen, oder er wird in den andern, daß die ſubjektive Vernunft zu ihrer Objektivirung, zu ihrem weſentlichen Inhalt und zu ihrer wahren Form ohne neue Vermittlungen des Daſeins und Bewußtſeins nicht gelangen könne, hinübergeführt und behält auch ſo ſeine Geltung. Die Idee iſt überhaupt nicht vor dem unmittelbaren Bewußtſein; ſie iſt die potenzirte Einheit, Stätigkeit, Nothwendigkeit deſſelben. So iſt ſie auch zerfallen mit dem Sein; ſie richtet das Unſtätige der Vorſtellung und des Gefühls, ſie verwirft den Schein und wehrt ſich gegen Erſcheinungen. Und das Denken verſucht wieder die urſprüngliche Einheit der Urkenntniſſe mit der Erfahrung herzuſtellen. Allein das ideale Denken hat auch ſelbſt wieder an dem gefallenen Be-

wußtſein und Daſein ſeine Schranke. Es kann in ſeiner höchſten vorchriſtlichen Klarheit und Schärfe, in der es die verwerflichen Gemeinzuſtände der Welt als ſolche nicht verkennt, und ſich beſtrebt durch ſeine Willensmacht ſie umzuwandeln, doch eben nur die denkende Umwandlung fortſetzen. Es kann dabei Nichts weiſſagen; die Idee kann ungeachtet des Geſetzes der Diremtion und der Beſonderung Nichts individualiſiren; über das Allgemeine im Beſonderen, und über die allgemeine, approximative Verwirklichung des Guten können ſie nicht hinaus, bis idea und was ſelbſt über alles Denken hinaus, Eins im Individuo geworden ſind; ein Erfolg, deſſen Wirkungen das Grundbewußtſein, folglich auch die Idee und das Denken neu und göttlich neu beſtimmt. Da kann denn die Philoſophie nicht auftreten, und behaupten: auch dieſes, den Sohn Gottes, den wirklichen Gottmenſchen erkenne ich nun vermöge der Entwicklung der Idee und aus mir ſelber, in der Weiſe der logiſchen Abſolutheit. Denn es iſt eben nicht wahr. Es iſt eben ein neues Verhältniß und eine neue Zeit eingetreten: das unterſchiedene und doch wieder ausgleichbare Verhältniß der Theologie und Philoſophie. Wer das nicht anerkennt, kommt in die Gefahr, die Einzelheit des Erlöſers indifferent zu machen, ſie vermöge der Potenz des Geiſtes zur Zufälligkeit herabzuſetzen. Die Hegelſche Abhandlung über das Reich des Sohnes begünſtigt allerdings das Straußiſche Verfahren nicht; denn hier wird die nothwendige Erſcheinung des Gottmenſchen, ſein hiſtoriſches Daſein und Soſein in der Einzelheit, daß es die unentbehrliche Vorausſetzung des chrichlichen Glaubens ſei, mit großem Nachdruck gelehrt: allein die Abhandlung vom Reiche des Geiſtes macht das Verhältniß der Erſcheinung zum Scheine wieder ſo ungewiß, und die Beglaubigung des Heils durch den begreifenden Geiſt wieder ſo ganz ſelbſtſtändig, daß dennoch der Anlaß zu jenem Verfahren in unzähligen Aeußerungen unmittelbar gegeben wird. Jedenfalls wäre es ſehr erwünſcht, wenn diejenigen Männer der Schule, welche Straußen im Namen der Philoſophie entgegentreten, und es ihm als Schuld

anrechnen, daß er die abſolute Erſcheinung nicht ſelbſt mit zum Leben und Wirken der Idee hinzunehme; zu welchen außer Roſenkranz und Bauer nach S. 42. auch der Hr. Vf. gehört, eben dieſen Begriff „abſolute Erſcheinung“ und ſomit das noch ſehr im Dunkeln liegende Verhältniß der Idee zur Einzelheit und zur Geſchichte von Neuem und ausſchließlich erörterten. Bis dahin kann es den Theologen nicht ſo ohne weiteres verargt werden, daß ſie bei aller Werthſchätzung der philoſophiſchen Leiſtungen im Gebiete der Dogmatik noch jenes Andersſein der chriſtlichen Lehre behaupten. Es iſt auch nicht ſo, daß etwa nur die Theologie in gewiſſen Punkten die Form der Vorſtellung, die vergängliche und zufällige, feſthielte; denn die Philoſophie ſelbſt hat vielmehr da, wo die Theologie ſich der ſinnlichen Vorſtellung, ebenſo wie des abſoluten Begriffs begeben hatte, z. B. in der Lehre von der göttlichen Schöpfung die Vorſtellungsweiſen „Sich entlaſſen, entäußern“ und in der Lehre von der Vollendung „in ſich zurücknehmen, reponere“ u. ſ. w. von neuem eingeführt. Am wenigſten läßt ſich in Abrede ſtellen, daß man bisher nicht ſelten im umgekehrten Falle die philoſophiſche Dialektik in das Element der apoſtoliſchen Unmittelbakeit herein getragen, und alſo apoſtoliche oder ſonſtige bibliſche Sprüche zu unmittelbaren Belegen philoſophiſcher Wahrheit allegoriſirt hat. — Der Hr. Vf. führt am Schluſſe noch einmal ſeine Rede auf das Heil der Freiheit durch Erkenntniß der Wahrheit, und zwar um den Unterſchied der Philoſophie und Religion, damit zugleich ihre Harmonie klar zu machen. Dazu werden die beiden Stellen 1. Tim. 2, 4. „welcher will daß allen Menſchen geholfen werde und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen,“ und 1. Tim. 2, 10—12. verwandt. Unſerm Vf. zufolge, läßt ſich an die daſigen Behauptungen und Verheißungen unmittelbar die Verklärung des Chriſtenthums und des Heils durch die Philoſophie und in der Philoſophie anknüpfen. Der Apoſtel nun hat, was beſonders die zweite Stelle betrifft, an eine dergleichen Verklärung ſo wenig gedacht, oder ſie auch ſo wenig übriggelaſſen zu denken, daß er vielmehr dieſes Herrliche von Erkenntniß ſchlechthin in Gegenſatz mit ἀπόδειξις ſtellt, und mit Philoſophie; und behauptet, eine Weisheit ſei das Chriſtenthum dennoch, und zwar eine viel vollkommnere, eine Dialektik des Geiſtes und der Kraft, aus Offenbarung geboren, aus heimlichen Gründen neu hervorgegangen, durch keine natürliche Erkenntniß- und Erfahrungsfunktion ſonſt erreichbar oder erſetzbar. Denn das liegt hier klar im Zuſammenhange vor. Den Vf. wird dieß freilich nicht ſtören, weil ihm, was gegen die vorchriſtliche Weltweisheit geſagt iſt, nur für die chriſtliche Philoſophie als die wahre Gottesweisheit ge-

ſagt erſcheint. Dieſe wahre Gottesweisheit iſt nämlich den Menſchen zunächſt durch Glauben und Ueberzeugung angeeignet; ſo iſt ſie noch nicht Cognition, weil noch nicht durch Cogitation hindurchgegangen, und ſo noch nicht Freiheit. Wie? Es giebt alſo im Sinne des Paulus einen Glauben, der noch ohne Cognition, weil ohne Reflexion und Spekulation iſt? Alſo Paulus hat ſich entweder ſelbſt über den Glauben geſtellt oder nur Anweiſung und Verheißung vom Standpunkt des Glaubens z. B. auf Athanaſius oder Anſelm ausgeſtellt? Und dieſe ſtehen nun in Erkenntniß, in ſeliger und freier Erkenntniß höher als der Apoſtel? Die Philoſophie, ſagt der Vf. ſchließlich, iſt eben dahin gelangt, daß ſie einſehen lehrt, ohne divinae mentis perspecta ratio und ohne mitwirkende That des göttlichen Geiſtes ſelbſt (ipsaque hac mente adjuvante) könne von göttlichen Dingen Nichts verſtanden werden. Darin alſo trifft ſie mit dem Offenbarung und Erleuchtung rühmenden Paulus zuſammen. Allein ſie weiß zugleich, daß ſie zu dieſer Erkenntniß ganz aus ſich und durch ſich ſelbſt, ganz innerhalb der Denk-Erfahrungen (sua procedens via) gekommen; und eben dieſes Selbſtbewußtſein, des Philoſophen reifſte Frucht ſoll pietas gegen die chriſtliche Religion, als veritatis genitrix prima, ſein und bleiben. Hier iſt noch keineswegs klar geworden, wie die Philoſophie die Offenbarung dankbar anerkennen, und doch auch ganz frei und ſelbſtſtändig im Beſitze des abſoluten Wiſſens gedacht werden ſoll. Wie es Vf. ſcheint, entlehnt dieſe Philoſophie vom chriſtlichen Bewußtſein Prinzipien, und macht ſie, die ihr nur vermittelter Weiſe und an ſich nicht zukommen, ganz zu ihrem eignen, um dann deſtomehr ſich aus den Bedingungen des Glaubens und der Offenbarung herauszuſchwingen, oder vielmehr an der Stelle des Glaubens frei und ſelig zu machen. So kehren wir zu der obigen Frage zurück, und zu unſerer Inſtanz gegen den Vf.: der abſolute Geiſt iſt nicht denkend nur und in Bewegungen des Denkens Liebe, Leben, Schöpfer und Erlöſer; und Chriſtenthum nicht Freiheit, Leben, Friede und Freude bloß durch das abſolute Begreifen des religiöſen Inhalts: denn das Denken als das beſondere des bewußten Geiſteslebens ſondert ſich als ſolches vermöge der Reflexion von der Totalität des freien Lebens, von den Willensbewegungen und der Liebe ab, und bleibt nur religiös und chriſtlich, inſofern es in den lebendigen, nun zwar gedachten aber nicht zerdachten noch erſchöpften, ſondern gerechtfertigten Glauben zurückgeht.

Druckfehler.

S. 31. Z. 2. v. U. ſt. anerkennende l. anzuerkennende.

Zeitſchrift

für

Philoſophie und ſpekulative Theologie

unter Mitwirkung der Herren

Archidiakonus Dr. Ackermann in Jena, Profeſſor Dr. H. Beckers in Dillingen, Geh Medizinalrath Prof. Dr. Burdach in Königsberg, Geh. Medizinalrath Dr. Carus in Dresden, Prof. Dr. Chalybäus in Dresden, Prof. Dr. Erichſon in Greifswald, Prof. Dr. Carl Philipp Fiſcher in Tübingen, Prof. Dr. Friedrich Hoffmann in Würzburg, Diakonus Dr. W. Hoffmann in Winnenden, Prof. Dr. D. Krabbe in Hamburg, Univerſitätsrath Dr. Kreuzhage in Göttingen, Prof. Dr. Leupoldt in Erlangen, Conſiſtorialrath Prof. Dr. Lücke in Göttingen, Schöff und Syndikus Dr. J. Fr. von Meyer in Frankfurt a. M., Prof. Dr. Julius Müller in Marburg, Ober-Conſiſtorialrath und Prof. Dr. Neander in Berlin, Conſiſtorialrath Prof. Dr. Nitzſch in Bonn, Dr. Pabſt in Wien, Dr. Paſſavant in Frankfurt a. M., Geheimer Hofrath Prof. Dr. Platner in Marburg, Prof. Dr. Rothe in Heidelberg, Prof. Dr. Sengler in Marburg, Prof. Dr. Stahl in Erlangen, Prof. Dr. Staudenmaier in Gießen, Prof. Dr. Steffens in Berlin, Prof. Dr. Tweſten in Berlin, Prof. Dr. Weiße in Leipzig, und And.

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,

Profeſſor der Philoſophie an der Königl. Preuß. Rhein-Univerſität.

Erſten Bandes zweites Heft.

Bonn,
bei Eduard Weber.
1837.

Die drei Grundfragen der gegenwärtigen Philoſophie

von

C. H. Weiße.

Zweiter Artikel.

Die Verhandlung über die Methode, — unter den drei Begriffen der erſte, welche wir in dem vorhergehenden erſten Artikel *) als Gegenſtand der drei Grundfragen dermaliger Philoſophie betrachteten, — hatte ſich ſo geſtellt, daß dort hauptſächlich nur von der Entdeckung, welche in Bezug auf die Methode Hegel gemacht hat, die Rede ſein mußte. Die Gegner dieſes Philoſophen traten dort einerſeits in die Stellung von Opponenten, ſei es gegen jenen Begriff der Methode überhaupt, oder gegen die Anwendung, die Hegel davon macht; andererſeits hatten ſie ſich ſelbſt gegen die Beſchuldigung eines Mißverſtändniſſes oder einer ungehörigen Anwendung derſelben zu vertheidigen. Eine andere Geſtalt nimmt die Verhandlung über die zwei andern Grundfragen an, die Fragen erſtens über den Gegenſatz von Freiheit und Nothwendigkeit, zweitens über die Perſönlichkeit Gottes. Hier kommen die Principien zur Sprache, durch welche die Gegner poſitiv über Hegels Standpunkt hinausgegangen zu ſein ſich rühmen. Die Stelle der Oppoſition wird hier von der

*) S. I. Heft S. 67.

Hegelſchen Schule eingenommen; nicht zwar genau in derſelben Weiſe, wie dort das Entgegengeſetzte Statt fand; theils weil die wiſſenſchaftliche Geſtaltung der gegneriſchen Principien noch nicht ſo klar und fertig vorliegt, wie die ihrer eigenen, theils weil die Oppoſition des ältern Standpunktes gegen den jüngern, des niedern gegen den höhern, überall eine andere iſt, als die umgekehrte. Von einem Eingehen in das Spekulative der gegneriſchen Anſicht kann bei dieſer Oppoſition nicht die Rede ſein; ſolches Eingehen wäre ſelbſt eine Erhebung auf den höhern Standpunkt. Das Abweiſen aber dieſes wiſſenſchaftlich Eigenthümlichen des höhern Standpunktes, das Bezeichnen deſſelben als eines Abfalls von der wahren Spekulation auf niedere Stufen, oder gar auf den Standpunkt des gemeinen Menſchenverſtandes, wird erleichtert und gewinnt einigen Schein der Berechtigung durch den Zuſtand der Unausgeführtheit und theilweiſe allerdings des Widerſtreites unter ſich ſelbſt, in welchem ſich dermalen die gegneriſchen Anſichten noch befinden. Verſtärkt wird dieſer Schein noch durch den Umſtand, daß die Worte, mit welchen die Gegner ihre Principien bezeichnen, von Hegels Schule nicht nur nicht verläugnet, ſondern ausdrücklich mit der Behauptung adoptirt werden, daß ſie erſt in Hegels Syſtem ihren rechten Sinn gewonnen haben, daß die Begriffe, die durch dieſe Worte ausgedrückt werden ſollen, erſt durch dieſes Syſtem in die Philoſophie eingeführt und philoſophiſch erwieſen ſeien. — Dieſer Oppoſition gegenüber wird nun die Vertheidigung der höheren Principien ein um ſo größeres Intereſſe gewinnen, je mehr ſie, um mit Erfolg dies zu leiſten, zugleich hier und da einen Schritt zur weitern wiſſenſchaftlichen Ausbildung der Principien ſelbſt zu thun oder zu verſuchen ſich veranlaßt findet. In dieſem Sinne denken auch wir jetzt eine Vertretung der Principien, die Hr. Schaller in den beiden letzten Abſchnitten ſeiner Schrift in Frage ſtellt, gegen ihn zu unternehmen. Beide ſind zwar unter einander auf das Engſte, bei weitem enger, als es in der Darſtellung des Verf. zum Vorſchein kommt, verbunden; indeſſen

wird doch auch für uns eine abgeſonderte Verhandlung beider zu ermöglichen ſein.

II. Die Freiheit.

Hr. Schaller bemerkt am Eingange dieſes Abſchnitts (S. 234.), daß „die Verkündigung einer höhern Auffaſſung der Freiheit, wie ſie bis jetzt der Spekulation noch nicht gelungen ſein ſoll, ſich beſonders an die Umgeſtaltung der Philoſophie anſchließe, welche Schelling von Neuem verkündigt hat.“ Wie jedoch Schelling ſelbſt das Verhältniß von Freiheit und Nothwendigkeit auffaſſe, will der Verf. fürerſt dahin geſtellt ſein laſſen; weshalb, ſieht man nicht deutlich, da ihm doch, vieler andern Andeutungen nicht zu gedenken, Schellings Abhandlung über die menſchliche Freiheit und ſeine Vorrede zu Couſin, worin er ſich, wenn auch kurz, doch klar und energiſch genug über dieſen Gegenſtand ausſpricht, vorlagen, und man meinen ſollte, daß, einen ſo bedeutenden Gegner zu widerlegen, er ſich vor Allem hätte müſſen angelegen ſein laſſen. — Wir dürfen uns durch dieſe Zurückhaltung des Verf. nicht abhalten laſſen, auch hier der Sache auf den Grund zu gehen, da allerdings dieſe beiden Schelling'ſchen Abhandlungen vor allen andern ſich eignen möchten, einen Vereinigungspunkt abzugeben für die von ſo verſchiedenartigen Seiten und Anfängen ausgehenden Beſtrebungen, über Hegel hinauszudringen, und einen höhern Standpunkt der Spekulation zu gewinnen.

In der That nämlich hat an beiden Orten Schelling das Princip jenes Standpunktes, der nach dem Identitätsſyſtem und nach der Ausführung, welche das Identitätsſyſtem durch Hegel gewonnen hat, der einzig denkbare iſt, klar und unzweideutig, wiewohl fürerſt noch ohne eigentliche wiſſenſchaftliche Ausführung, ausgeſprochen. — Die erſte jener beiden Abhandlungen zwar, die allerdings älter iſt, als Hegels Logik und Encyklopädie, ſoll, meinen die Anhänger des letztgedachten Philoſophen, ihrem ſpekulativen Gehalte nach bereits in Hegels

Syſtem hinein verarbeitet ſein. Es bedarf indeſſen nur eines Blickes auf die dürftige Weiſe, wie Hegel dieſelbe berückſichtigt *), um darüber ins Klare zu kommen, was es mit dieſer Verarbeitung für eine Bewandtniß habe; auch haben Schüler Hegels es bequem gefunden, jene Abhandlung unter die Kategorie der Myſtik einzureihen, mit welchem Namen man bekanntlich dort den Begriff eines Zurückſinkens von der Stufe der Spekulation auf die Stufe der poetiſch-religiöſen Vorſtellung zu verknüpfen pflegt. Im ausdrücklichen Gegenſatz aber gegen Hegels Philoſophie hat Schelling eben dieſes Princip, freilich noch bei Weitem kürzer und unausgeführter, neuerlich in der Vorrede zu Couſin ausgeſprochen; die Worte dieſer Vorrede drängen dasjenige in einen kurzen und ſchlagenden Ausdruck zuſammen, was ſchon zuvor den Kern und das Mark derjenigen Entgegnungen gegen Hegel ausgemacht hatte, die von der Forderung, von dem Bewußtſein der Nothwendigkeit eines höhern Standpunktes der Philoſophie eingegeben waren. Schelling hat das Syſtem, welches die Ausführung dieſes höhern Standpunktes enthalten wird, vorläufig das Syſtem der Freiheit genannt, in der That die angemeſſenſte Bezeichnung, die füwerſt dafür gefunden werden konnte. Da indeſſen Hegels Philoſophie das Verdienſt, die philoſophiſche Spekulation mit dem Princip der Freiheit durchdrungen und im Sinne dieſes Princips zum Syſtem durchgebildet zu haben, gleichfalls für ſich in Anſpruch nimmt; ſo iſt näher nachzufragen, worin der Unterſchied desjenigen Begriffs der Freiheit beſteht, der nach Schelling Princip der Philoſophie werden ſoll, von demjenigen, der nach Hegel es ſchon iſt.

Hr. Schaller meint unſtreitig auf dieſen Unterſchied hinzudeuten, wenn er, am Eingange dieſes Abſchnitts, bemerkt: die Frage über das Verhältniß der Nothwendigkeit und Freiheit, von jeher eine der wichtigſten, habe jetzt vorzugsweiſe die Wendung erhalten: „ob und inwiefern die Willkühr

*) Vorleſungen über Geſchichte der Philoſophie, III. S. 679.

Moment der Freiheit ſei." Man ſieht ſogleich, und die Kritik, die hierauf der Verf. von den Arbeiten Stahls, Braniß' und des Ref. giebt, beſtätigt es, daß die Meinung dieſe iſt, durch die Schellingſche Richtung werde jene Frage bejaht, durch die Hegelſche verneint. In ähnlicher Weiſe mit Hrn. Schaller hat gleichzeitig auch ein anderer Schüler Hegels *)

---

*) **Gabler** in ſeinem Programm: de verae philosophiae erga rel. Christ. pietate. (Berol. 1836) p. 46. — Die ſchulmeiſterliche Suffiſance, mit welcher Hr. G. an dieſer Stelle und anderwärts über Männer und über wiſſenſchaftliche Beſtrebungen abſpricht, denen gewachſen zu ſein er noch ſo wenig Beweiſe gegeben hat, contraſtirt ſeltſam genug mit der Beſcheidenheit, die er am Schluſſe jener kleinen Gelegenheitsſchrift zur Schau trägt. — Auch hat derſelbe neuerlich wieder bei Gelegenheit einer Recenſion des Schallerſchen Werkes die Klage über Mißverſtändniß Hegels gegen Ref. und Andere, die auf einem ähnlichen Standpunkt wie dieſer ſtehen, erhoben. Um über Grund und Inhalt dieſer endlos wiederholten Klage endlich einmal aufs Reine zu kommen, erlaubt ſich Ref., Hrn. G. folgenden Vorſchlag zu machen. Es möge derſelbe irgend einen der Punkte, in denen er meint, daß Hegel vom Ref. mißverſtanden ſei, am Liebſten ſogleich jenes „Wichtigſte und Weſentlichſte", in Bezug worauf Ref. „blind geblieben" ſein ſoll, — er möge es in die Form einer Frage, einer Aufgabe faſſen, die von Ref. nicht in deſſen eigenem, ſondern in Hegels Sinne zu löſen ſei. Was gilt die Wette? Ref. hofft dieſe Frage ſo zu beantworten, dieſe Aufgabe ſo zu löſen, daß weder Hr. G., noch irgend ein Anhänger Hegels in dieſer Löſung irgend etwas zur Sache Gehöriges von dem Sinne des Meiſters vermiſſen, oder irgend etwas Fremdes hinzugethan finden ſoll. Hr. Gabler beliebe dieſes Anerbieten nicht als einen Scherz anzuſehen; er folge unſerer Aufforderung, ſei es in den Berliner Jahrbb. oder in gegenwärtiger Zeitſchr., oder wo es ihm ſonſt gefällt; und er kann ſich darauf verlaſſen, daß Ref. ihm Rede ſtehen wird. Oder wird unſer Gegner ſolche Probe des Verſtehens, des Begreifens einer fremden Lehre nicht für genügend anſehen?

das Princip der gegneriſchen Beſtrebungen zu charakteriſiren verſucht, indem er behauptet, dieſelben ſuchten die Freiheit, nachdem ſie im Princip, d. h. in der logiſchen Idee, ſie verkannt, draußen, und ſchrieben ſie, die allein der Vernunft und dem Geiſte angehört, den vernunftloſen Naturdingen, den Thieren und Beſtien zu, die doch in Wahrheit nicht die Freiheit ſelbſt, ſondern nur einen Schatten und Scheinbild der Freiheit beſitzen. — Die Veranlaſſung zu dieſer Bezeichnung und den damit verbundenen Beſchuldigungen liegt in den, von den Bekennern derjenigen Richtung, die wir hier ein für allemal

---

Wird er, auch wenn Ref. ſich noch ſo gut aus der Sache ziehen ſollte, ihm, wie Gretchen ihrem ketzeriſchen Liebhaber zurufen:

„Wenn man's ſo hört, möcht's leidlich ſcheinen,
Steht aber doch immer ſchief darum,
Denn du haſt kein Hegelthum" —!?

— Freilich wird er es, und er wird noch mehr thun; er wird eben ſo, wie jetzt, dem Ref. ſtatt ihn zu widerlegen, in numerirten Artikeln ſeine Sünden herzählen; er wird, was Letzterer längſt weiß, und zu wiſſen bewieſen hat, ihm noch einmal, als wäre es etwas Neues oder bisher Ueberſehenes, des Breiteren vordociren; er wird endlich, wenn er zuletzt denn doch den Ref. als ein „philoſophiſches Subjekt" anerkennen muß, mit einem Stoßſeufzer über das „geiſtige Unglück," wovon beſagtes Subjekt betroffen worden, ſchließen. Daß die unaufhörliche Klage über ein „verborgenes Grundmißverſtändniß", ausgeſprochen gegen Solche, die allenthalben, wo ſie ausdrücklich über Hegels Lehren ſprechen oder in deſſen Methode fortphiloſophiren, den faktiſchen Beweis liefern, daß ſie ihn verſtanden haben, — daß eine ſolche Klage auf das Gröbſte gegen den eigenen Sinn des Meiſters verſtößt, welcher allenthalben darauf dringt, menſchliche Handlungen und Reden nicht nach einem angeblich ſich hinter ihnen verbergenden Innern, ſondern nach dem, was ſich daran offenbart und zu Tage kommt, zu beurtheilen, — dies wollen jene Trefflichen ein für allemal nicht einſehen!

mit dem Namen des Syſtems der Freiheit bezeichnen wollen, mehrfach gethanen Ausſprüchen: *) „daß das wahrhaft Seiende nicht dasjenige ſei, was nicht nicht ſein und nicht anders ſein kann, als es iſt, ſondern daß es in dem Weſen und Begriffe des wahrhaft Seienden liege, auch nicht ſein und auch anders ſein zu können.“ Dieſer Ausſpruch enthält ohne Zweifel den eigentlichen Kernpunkt des wiſſenſchaftlichen Kampfes beider Parteien, und der Kampf ſelbſt hat ſich in Bezug auf ihn ſo geſtaltet, daß die Anhänger Hegels jene Anſicht ihrer Gegner beſchuldigen, ſie ſtamme aus dem Unvermögen, das Seiende mittelſt der ſpekulativen Methode als ein Nothwendiges zu erkennen, oder, was gleichviel iſt, aus dem Nichtangelangtſein bei dem wahren, von der Nothwendigkeit nicht verſchiedenen, ſondern mit ihr identiſchen Begriffe der Freiheit und dem Rückfalle zu der gemeinen, unphiloſophiſchen Vorſtellung von ihr; die Gegner aber umgekehrt von Hegel und den Seinigen ſagen, ſie ſeien bei einer rein negativen Dialektik, welche das Seiende begreift, nur wiefern es durch abſolute Denknothwendigkeit begriffen zu werden vermag, ſtehen geblieben, und nicht zu der höhern Dialektik fortgegangen, welche jene Denknothwendigkeit, ohne ſie zu läugnen oder zu mißkennen, ſelbſt nur als ein Moment der wahren Wirklichkeit erfaßt.

Was nun jene von Hegels Seite gegen das Syſtem der Freiheit erhobene Beſchuldigung anbelangt; ſo iſt nicht zu läugnen, daß dieſelbe inſofern etwas Scheinbares hat, als die gegneriſche Lehrer nahe genug mit einer Lieblingsanſicht des gemeinen Menſchenverſtandes zuſammenzutreffen ſcheint, mit welcher die philoſophiſche Spekulation ſchon oft, faſt kann man ſagen, zu allen Zeiten, zu kämpfen gehabt hat. Wir meinen die Anſicht,

---

*) Von Schelling ſelbſt, wenn nicht ausdrücklich mit dieſen Worten, doch mit ziemlich gleichlautenden, in der mehrmals erwähnten Vorrede. Außerdem insbeſondere von Stahl und vom Ref.

welche, die Freiheit als Eigenſchaft gewiſſen daſeienden, fertigen Weſen, zunächſt den ſelbſtbewußten und vernünftigen zutheilend, ſie in die dieſen Weſen angeblich zuſtehende gleiche Möglichkeit der Wahl des Entgegengeſetzten, des Thuns oder Laſſens, ſetzt. Unter den von dem Verf. ausdrücklich hier bekämpften Gegnern dürfte Einer, nämlich Stahl, kaum ganz von dem Vorwurfe frei zu ſprechen ſein, den wahren Freiheitsbegriff, jenen, welchen Schelling gegen Hegel verficht, mit dieſem unächten oder zweideutigen, dem äquilibriſtiſchen Freiheitsbegriffe, verwechſelt zu haben. Auch Braniß ſtreift, namentlich in ſeiner Auffaſſung des Schöpfungsbegriffs, nahe genug daran. Bei Schelling freilich kann, wenn man ihm nicht den unerhörteſten Abfall von ſich ſelbſt zutrauen will, von jener falſchen Vorſtellung nicht wohl die Rede ſein, da ſich nicht leicht ein Anderer ſo energiſch gegen die äquilibriſtiſche Anſicht der Freiheit erklärt hat, wie Er ſelbſt in der Abhandlung über die menſchliche Freiheit. Auch Ref. hat ſich bereits an verſchiedenen Orten unzweideutig genug über dieſen Punkt ausgeſprochen. Dies konnte den Gegnern, wenn ſie, wie hier Hr. Schaller, einigermaaßen genauer auf die von ihnen bekämpften Lehren eingehen wollten, nicht verborgen bleiben; aber ſie halten ſich lieber an die auch ſo noch zurückbleibende Analogie des neu aufgeſtellten Freiheitsbegriffs mit dem gemeinen, in der Abſicht, um jenen als enthaltend, nicht eine Erhebung über die von ihnen eingenommene Denkſtufe, ſondern als einen Rückſchritt von dieſer darzuſtellen.

Zu einiger Vorſicht bei dieſem Verfahren hätte indeß der Umſtand auffordern können, daß in der Geſchichte der Philoſophie der Fall ſchon öfter vorgekommen iſt, (Hr. Schaller ſelbſt hat in dem Eingange ſeiner Schrift darauf hingedeutet,) wo eine erreichte höhere Stufe der philoſophiſchen Spekulation von den Inhabern der früheren als ein Abfall oder ein Rückſchritt betrachtet wurde. Schelling, Er, der, wo er auch nicht ausdrücklich genannt wird, doch überall als in jenen Vorwurf mit eingeſchloſſen zu betrachten iſt, erfährt hier zum zweiten

Male, was er ſchon bei ſeinem erſten Auftreten als Schöpfer des Identitätsſyſtems hat erfahren müſſen. Dort war es Fichte, der in dieſem Syſtem nur einen Rückfall von der wahren Philoſophie, d. h. von dem Idealismus, zu dem Realismus des gemeinen Menſchenverſtandes, der das äußere, materielle Daſein für das Wahre nimmt, zu erblicken meinte. Genau eben ſo wirft jetzt Hegels Schule dem Syſteme der Freiheit einen Rückfall in die gemeine Vorſtellung von der Freiheit vor. Und doch wird man bei genauerer Betrachtung finden, daß nur ſie es iſt, welche den Freiheitsbegriff da, wo ſie ihn, wie Schelling es verlangt, nicht als identiſch mit der Nothwendigkeit, ſondern im Gegenſatze zur Nothwendigkeit denken will, nicht anders, als in jener Weiſe des gemeinen Verſtandes zu denken vermag. Es begegnet ihr in dieſem Falle, daß ſie eben dieſes ihr Unvermögen, in derſelben Weiſe, wie ſie ſo häufig ſich beklagt, daß es von den Gegnern ihr geſchehe, den Gegnern unterſchiebt. — Worauf nämlich Hegel allenthalben, und mit Recht, mit ſo großem Eifer dringt, daß man in wiſſenſchaftlichem Zuſammenhange die Kategorieen und Begriffsformen, deren man bei der Auffaſſung und wiſſenſchaftlichen Verarbeitung eines beſtimmten Inhalts ſich bedient, nicht ungeprüft aus der Vorſtellung und dem gemeinen Redegebrauche aufnehmen, ſondern ſie zuvor einer wiſſenſchaftlichen Kritik unterwerfe und ihre dialektiſche Doppelnatur und Vieldeutigkeit ſich zum Bewußtſein bringe: Daſſelbe iſt hier von ſeinen Anhängern zu fordern, daß ſie es in Bezug auf jene Begriffsbeſtimmungen thun, durch deren unkritiſche und gedankenloſe Anwendung ſie bisher die Anſicht der Gegner ad absurdum zu führen ſich beeiferten.

Daß nämlich die Schule Hegels ſich in dieſer Verhandlung wirklich jenes von ihr ſelbſt ſo ſehr perhorreſcirten Fehlers ſchuldig macht, wird aus folgender Betrachtung erhellen. Das Syſtem der Freiheit betrachtet, wie bemerkt, als ein weſentliches Begriffsmoment des wahrhaft Seienden oder Wirklichen die Beſtimmung: auch nicht ſein und auch anders ſein zu können. Hier nun ſind die Gegner, (unter ihnen auch Hr. Schaller, deſſen

lange Rede S. 246 ff. ſich auf dieſen kurzen Sinn zurückführen läßt), ſogleich mit der Alternative bei der Hand: *entweder* dieſes „Können", dieſe „Möglichkeit des Anderen" iſt eine reale, im Sein des Dinges ſelbſt jeden Augenblick zu verwirklichende, (ſo daß alſo z. B. Gott vermöge ſeiner Freiheit es jeden Augenblick in ſeiner Gewalt hätte, ſein eigenes Daſein oder das Daſein der Welt zu vernichten, oder eine andere Welt zu ſchaffen), — dann iſt (vergl. insbeſ. S. 259.) alle Gewißheit, alle Zuverſicht aufgehoben; es iſt keine philoſophiſche Wiſſenſchaft von realen Dingen mehr möglich, ſondern der Zweifel, die Ungewißheit, höchſtens die Anerkennung einer rein empiriſchen Thatſächlichkeit tritt an die Stelle der philoſophiſchen Wahrheit: *oder* jene Möglichkeit iſt eine unwirkliche, nur gedachte, aber nicht in den Dingen ſelbſt real exiſtirende, — dann hat ſie (S. 250) gar keine Bedeutung, ſie iſt ein leeres Wort, eine Nichts ſagende Formel. Dies, wie geſagt, die Alternative, die man bei unſerm Verf. und bei vielen andern Anhängern Hegels mit geringer Variation des Ausdrucks der Grundanſicht des Syſtemes der Freiheit mit triumphirender Miene entgegen halten hört. — Vernähmen wir ein Räſonnement dieſer Art aus dem Munde eines Rationaliſten der alten Schule oder eines Herbartianers, ſo würden wir es in der Ordnung finden; aus dem Munde unſerer dermaligen Gegner vernommen, kann es nur als Beleg dienen, wie ihnen, ſobald ſie an den Gränzen ihres Syſtems angelangt ſind, wo kein Meiſter mehr ihnen vorangeht, die Gedanken ausgehen und ſie nur noch in der Weiſe des gemeinſten Verſtandes fortzudenken vermögen. Als ob eine dialektiſch *aufgehobene* Möglichkeit, eine ſolche Möglichkeit, welche, einer Wirklichkeit einverleibt, durch die ſie überwunden iſt, und ſtets auf's Neue überwunden wird, nur noch als ideales Moment, als Gedanke, der aber für ſich nicht mehr zur That kommt und kommen kann, in dem Wirklichen fortbeſteht, — als ob eine ſolche Möglichkeit nicht auch noch eine Möglichkeit wäre! Als ob, umgekehrt, diejenige Nothwendigkeit, die aus der Ueberwindung des *unmittelbar* Möglichen, aus der freien (ſei es bewußten,

oder unbewußten) Wahl zwiſchen den Momenten dieſer Möglichkeit hervorgeht, entweder gar keine Nothwendigkeit, oder mit jener Nothwendigkeit, welche, als unmittelbare, urſprüngliche Nothwendigkeit, eine Möglichkeit des Andern nicht zu überwinden hat, einerlei wäre! — Wenn ſolche Behauptungen nicht auf eine Verkennung oder Verläugnung der dialektiſchen Natur dieſer, wie jeder andern Kategorieen, auf einen Rückfall in die ſtarre Weiſe der Abſtraktion, die von jeder Kategorie nur Eine Bedeutung kennt und ſich gegen jede Flüſſigkeit und Fortbewegung ihres Sinnes ſträubt, hinauskommen; dann wahrlich giebt es zwiſchen dialektiſchem Denken und gemeiner Verſtandesreflexion keinen Unterſchied mehr!

Unſer Verfaſſer ſelbſt hat im Laufe ſeiner kritiſchen Betrachtung der namentlich in den Arbeiten des Ref. ſich ausſprechenden antideterminiſtiſchen Richtung für den in dieſem Zuſammenhang vorkommenden Begriff des „Auchandersſeynkönnens“ die Erklärung gegeben: daß derſelbe „nur den lebendigen, ſelbſtthätigen Gegenſatz gegen das abſtrakt Metaphyſiſche bedeutet;“ (S. 264. vergl. S. 254.). Es ſcheint, daß er mit dieſem „nur“ und mit andern ähnlich lautenden Wendungen eine Conſequenz bezeichnen will, die zwar aus den Sätzen des Ref. ſich ergeben, aber nicht in deſſen Sinne liegen ſoll, als welcher letztere mit jener Ausſchließung des Zufalls und der Willkühr, mit jener „Erhebung der Freiheit zur Vernünftigkeit“, auf die das „nur“ ſich bezieht, ſich nicht vertrage. Nichtsdeſtoweniger darf Ref. ſich in jene Bezeichnung einſtimmend erklären, und zwar nicht blos in ſeinen eigenen, perſönlichen, ſondern zugleich, ſo wie er Dieſelben verſteht, im Sinne auch der übrigen Bekenner des Syſtems der Freiheit, namentlich und vor Allen Schellings. Allerdings iſt, man mag demſelben nun übrigens eine Deutung oder wiſſenſchaftliche Ausführung geben, welche man will, in dem Begriffe der Freiheit der Gegenſatz gegen das abſtrakt Metaphyſiſche *) die Haupt-

*) Der hiſtoriſche Beweis, daß allen bisherigen Syſtemen das klare

ſache, und die Beſchuldigung des Determinismus oder der Freiheitsläugnung, die man gegen Hegel ausſpricht, bezieht ſich einzig und allein auf das Nichtvorhandenſein dieſes Gegenſatzes in dem Syſteme dieſes Denkens. Die Ausſchließung, oder richtiger, die Ueberwindung des Zufalls und der Willkühr, die in dem wahren Freiheitsbegriffe liegt, iſt ſo weit entfernt, von den Bekennern des Syſtemes der Freiheit verläugnet zu werden, daß ſie vielmehr gerade umgekehrt dem Hegelſchen Syſtem eben dies zum ſchwerſten Vorwurf machen, daß es, trotz ſeines Determinismus, nichts deſtoweniger dem Zufalle und der Willkühr einen Spielraum einräumt, der ihnen keineswegs einzuräumen iſt.

Auch hier nämlich iſt, — um jetzt auf den Hauptpunkt dieſer Unterſuchung zu kommen, — auch hier iſt der eigentliche Sitz der Frage unſtreitig jener Uebergang von der Metaphyſik zur Realphiloſophie, von welchem zu wünſchen wäre, daß der Verf. ihn mit ausdrücklicherer Rückſicht auf dieſe Frage beſprochen, und nicht in dem früheren Abſchnitt vorweggenommen hätte, wo die fruchtbarſten Geſichtspunkte ſeiner Betrachtung noch nicht gefunden waren. Der Begriff des Auchnichtſein- und des Auchandersſeinkönnens tritt in dem wahren Syſteme an die Stelle jenes Hegelſchen Afterbegriffs der „Aeußerlichkeit" oder des „Außerſichſeins", welcher dort — nicht den lebendigen Gegenſatz gegen das Logiſche, denn einen ſolchen Gegenſatz giebt es dort nicht und ſoll es nicht geben, ſondern

Bewußtſein dieſes Gegenſatzes fehlt, und daß dieſelben in Folge dieſes Mangels ſämmtlich in einer oder der andern Weiſe auf den Rationalismus, d. h. auf einer Hypotheſe der abſtrakten Denknothwendigkeit hinauskommen, iſt von Stahl im erſten Bande ſeiner Rechtsphiloſophie geführt worden. Wir glauben annehmen zu dürfen, daß in der Billigung dieſer hiſtoriſch-kritiſchen Arbeit alle Bekenner des Syſtemes der Freiheit übereinkommen, wie weit ſie auch übrigens in den poſitiveren philoſophiſchen Anſichten von Stahl abweichen mögen.

das Heraustreten des phyſiſch Realen aus dem Logiſchen bezeichnet. Dieſer Unbegriff, dieſe völlig begriffloſe Vorſtellung iſt Nichts als ein Nothbehelf, ein Wort, welches eben da, wo der Begriff ausgeht, d. h. wo die logiſche Idee ihr Ende erreicht, zur rechten Zeit ſich einſtellt, um, da es doch einmal noch eine Menge von Dingen giebt, die durch den Begriff als ſolchen noch nicht geſetzt ſind, für das Daſein dieſer Dinge — nicht eine Erklärung, ſondern nur einen Ausdruck zu geben. Durch dieſes unwiſſenſchaftliche Verfahren eben macht ſich Hegels Schule deſſelben Fehlers ſchuldig, den ſie irriger Weiſe ihren Gegnern vorhält. Eben damit nämlich, daß vermöge dieſer ſonderbaren Wendung die Dinge, wiefern ſie nicht der Begriff ſelbſt ſind, als begrifflos geſetzt werden, werden ſie als zufällig geſetzt. Oder was wäre in dem Zuſammenhange des Hegelſchen Syſtems der Zufall Anderes, als die Begriffloſigkeit, als die Unangemeſſenheit zu der, allein die Wahrheit, die Wirklichkeit und Nothwendigkeit des Daſeins ausdrückenden Geſtalt des logiſchen Begriffs, der logiſchen Idee? — Freilich iſt es buchſtäblich nicht minder richtig, wenn man mit Göſchel u. A. ſagen will, daß es in Hegels Syſtem nichts Zufälliges giebt; darum nämlich, weil das Zufällige als ſolches für das Nichtſeiende erklärt wird. Aber dieſes Nichtſeiende ſelbſt iſt von ſo großer Ausdehnung, daß in Wahrheit dem Zufall und der Willkühr kaum je in einem andern Syſtem ein ſo weiter Spielraum eingeräumt worden iſt, wie in dem Hegelſchen. — Die Einführung des Zufalls, der Willkühr (denn was an ſich betrachtet, Zufall heißt, das würde in Bezug auf die Idee betrachtet, wiefern es in dieſer ſeinen Grund haben ſollte, Willkühr zu nennen ſein;) als Princips des realen, vom logiſchen Begriffe unterſchiedenen Daſeins kann an dieſer Stelle, der entſcheidenden für den geſammten Charakter des Syſtemes und der in dem Syſteme niedergelegten und ausgeſprochenen Weltanſicht, auf keine andere Weiſe vermieden werden, als eben durch diejenige, von welcher die Anhänger Hegels glauben machen möchten, daß

durch ſie der Willkühr und dem Zufalle Thor und Thüre eröffnet werde.

Es iſt nämlich an dieſer Stelle *nach dem ſtrengſten Grundſatze der eigenen Dialektik Hegels*, — demſelben, welchen mißkannt zu haben, wie wir oben ſahen, Ref. von Hrn. Schaller ſich mußte bezüchtigen laſſen, — es iſt auch hier, wie überall, wo von einem *methodiſchen* Fortſchritt die Rede ſein ſoll, nichts mehr und nichts weniger gefordert, als daß dasjenige, *wovon* dialektiſch fortgegangen werden ſoll, alſo hier die logiſche oder metaphyſiſche Idee, als Eines und Daſſelbe ſich erweiſe mit dem, *wozu* fortgegangen werden ſoll, alſo hier zu dem, was Hegel die *Aeußerlichkeit des Daſeins* nennt. Die Erfüllung dieſer Forderung iſt bei Hegels Auffaſſung, wenn man dieſelbe irgend ſtreng beim Worte halten will, offenbar unmöglich. Denn was hätte die Idee als ſolche, was hätte jene „abſolute Totalität, abſolute Realität" mit der *Aeußerlichkeit* als ſolcher, mit dem *Außenſichſein* als ſolchen gemein? Der Begriff dieſer Aeußerlichkeit tritt dort als ein deus ex machina von Außen zu der Idee heran, ſtatt ſich, nach Hegels eigener Forderung, dialektiſch aus der Idee, als identiſch mit ihrem Begriffe, als die *Wahrheit* ihres Begriffs, zu ergeben. Nach dem Syſteme der Freiheit hingegen, insbeſondere wie daſſelbe, in ſtrenger dialektiſcher Methode, vom Ref. ausgeführt wird, *kann* jene Forderung nicht nur erfüllt werden, ſondern ſie iſt wirklich ſchon erfüllt. Was nämlich iſt die Totalität der metaphyſiſchen Kategorieen, als abſolute, nicht nicht ſein und nicht anders ſein könnende *Form* des wahrhaft Seienden betrachtet, was iſt ſie Anderes, als die *Möglichkeit des Seins und des Nichtſeins* der noch nicht in ihr ſelbſt enthaltenen, aber durch ſie eben als möglich geſetzten Unendlichkeit realer Beſtimmungen? Oder, um noch einen Schritt näher an den eigentlichen Sinn und Inhalt jenes Uebergangs heranzutreten: die Schlußkategorie der Metaphyſik, die Kategorie der *Freiheit*, was iſt ſie Anderes, als einerſeits die Möglichkeit des Setzens ſolcher

Digitized by Google

Beſtimmungen mit Bewußtſein und vernünftiger Wahl, andererſeits die Nothwendigkeit, daß, wenn überhaupt das Auchnichtſeinkönnende ſein ſoll, daſſelbe in Geſtalt eines mit Vernunft und Bewußtſein wählenden (ſpecificirenden) Weſens und der durch die freie Wahl dieſes Weſens geſetzten Specificationen geſetzt werde? — Der hartnäckigſte Hegelianer, will er anders nicht an den ſcharfen Spitzen dieſer Dialektik ſich den Kopf zerſtoßen, muß uns zugeben, daß durch dieſe antihegelſche, und doch in Hegels ächtem Sinne gedachte Dialektik dieſes Doppelte erreicht wird: erſtens für jene Aeußerlichkeit, oder, wie es beſſer heißt, für jene Möglichkeit des Andern, welche den ſpecifiſchen Charakter der realphiloſophiſchen, im Gegenſatze der metaphyſiſchen Begriffe bildet, einen rationalen Grund in dem logiſchen oder metaphyſiſchen Gebiete ſelbſt nachgewieſen zu haben, der bei Hegel gänzlich vermißt wird; zweitens innerhalb dieſer unendlichen Möglichkeit des Realen in Bezug auf das wirklich zu ſetzende Reale den Zufall, die Willkühr ſogleich in der Wurzel aufheben zu können.

Zu können, ſagen wir, denn die wirkliche Aufhebung des Zufalls und der Willkühr iſt freilich noch ein weiterer Schritt, der in dem ſo eben Bezeichneten noch nicht unmittelbar enthalten, obwohl durch ihn ermöglicht iſt. Allerdings nämlich iſt in dem bloßen Begriffe der Freiheit, ſo wie dieſer am Schluſſe der Metaphyſik ſich ergeben hat, noch die Möglichkeit der Willkühr, eines willkührlichen, d. h. wenn nicht geradehin zweckloſen (denn eine gewiſſe Zweckmäßigkeit liegt allenthalben ſchon in dem Begriffe des freien Thuns ſelbſt), ſo doch eines höchſten allumfaſſenden oder idealen Zwecks entbehrenden Thuns oder Schaffens geſetzt. Dieſe Möglichkeit der Willkühr kann wenigſtens von ſolchen philoſophiſchen Syſtemen nicht geläugnet werden, die nicht auch die Möglichkeit des Böſen läugnen wollen; und inſofern dürfen wir dieſelbe als zugeſtanden auch Hegelſcher Seits betrachten, wiewohl ſie dort, ſammt dem Begriffe des Böſen, als ſolchen, unter die allgemeine Kategorie des Nichtſeins oder der Unwahr-

heit fällt, die Alles, was aus der Idee heraustritt, aufneh⸗men muß. Daß aber im Ganzen der Welt, daß in derjenigen Begriffsreihe, welche zunächſt Gegenſtand der Realphiloſophie iſt, Willkühr nicht ſtattfindet, ſondern Freiheit im höhern Sinne realiſirt iſt, daß, mit andern Worten, es einen Gott gibt, der die Welt, nicht nach Willkühr, ſondern nach Einem gro⸗ßen Zwecke, nach der Einheit der Idee, die ein Moment Sei⸗nes eigenen Weſens ausmacht, ſchafft und regiert: dies hat die Philoſophie für die große Urthatſache anzuerkennen, auf die alle andere realphiloſophiſche Wahrheit ſich gründet, oder in die ſie dialektiſch zurückgeht. Will man dieſe Thatſache da⸗rum, weil ſie allerdings nicht reine Denknothwendigkeit iſt, ſondern, eine relative Denknothwendigkeit begründend, zu jener **reinen** im ausdrücklichen Gegenſatze ſteht, Zufall nennen, will man alſo ſagen, dies ſelbſt ſei dem Syſteme der Freiheit zufolge Zufall, daß in der Welt nicht Zufall und Willkühr, ſondern Idee und vernünftige Zweckmäßigkeit herrſcht: ſo kann man dies, da Jedem frei ſteht, ſeine Worte nach Belieben zu wählen, zwar Niemanden wehren; doch möge ein Solcher be⸗denken, wie ſeine Rede ſelbſt ihn Lügen ſtraft und, indem ſie durch Zufall den Zufall aufheben läßt, die Unſchicklichkeit die⸗ſes Ausdrucks verräth. Auch die gemeine Redeweiſe ſtellt den Zufall keineswegs in Gegenſatz gegen die logiſche Denknoth⸗wendigkeit, ſondern gegen vernünftige Anordnung und Zweck⸗beziehung; dies ſelbſt aber, daß es eine ſolche Zweckbeziehung giebt, ſtellt ſie, wie billig, außer den Bereich dieſes Gegen⸗ſatzes, ohne es darum für logiſch nothwendig zu erklären oder jene Zweckbeziehung mit der logiſchen und mathematiſchen Noth⸗wendigkeit zu verwechſeln.

Hier nun hören wir von Hegelſcher Seite die Frage auf⸗werfen: was denn mit dieſer Unterſcheidung des logiſch nicht Nothwendigen von dem Nothwendigen gewonnen ſei, wenn Erſteres nichts deſtoweniger auf andere Weiſe gleichfalls ein Nothwendiges, und als Nothwendiges nicht blos empiriſch, ſondern ſpekulativ und dialektiſch erkennbar ſein ſoll? Hr.

Schaller, indem er ſich zum Organ dieſer Frageſtellung macht, meint, (zunächſt von der Darſtellung des Ref. ſprechend, S. 246 und 248.): es ſei mit jenen Ausdrücken des Nichtnichtſeinkönnens und des Auchnichtſeinkönnens „nicht ſo genau zu nehmen", indem einerſeits das Metaphyſiſche nicht an und für ſich ſelbſt, ſondern nur als Form eines Andern ſei, mithin, wenn Letzteres nicht ſein können ſoll, gleichfalls nicht ſein können müſſe, andererſeits es doch in Gottes Begriffe liege, jene freie That zu vollbringen, wodurch er ſich ſelbſt und der Welt das Daſein giebt, und alſo, genau genommen, weder von Gott noch von der Welt geſagt werden könne, daß ſie „auch nicht ſein könnten." — Gegen dieſe Beſchuldigung des „Nichtſogenaunehmens" muß Ref. mit allem Nachdruck proteſtiren; weit lieber will er ſich die entgegengeſetzte, in die ſich, genauer beſehen, jene wohl verwandeln dürfte, die des „Allzugenaunehmens" gefallen laſſen. Was zuvörderſt das Metaphyſiſche betrifft, ſo hat Hr. Sch. den Unterſchied überſehen, den Ref. allenthalben, und zwar mit voller Vergünſtigung des Sprachgebrauchs zwiſchen Sein einerſeits, und Weſen und Wirklichkeit andererſeits macht. Die Kategorien ſind auch ohne realen Inhalt; ſie können nicht nicht ſein; aber ſie weſen nicht, ſie haben ein weſenloſes, unwirkliches Sein. Weſen und Wirklichkeit erhalten ſie erſt in dem Realen. Es iſt daher kein Widerſpruch, wenn dem Sein dieſer Kategorien unbedingte Nothwendigkeit; ihrer Wirklichkeit, oder vielmehr ihrer Verwirklichung aber nur eine bedingte Nothwendigkeit zugeſchrieben wird. Nicht minder ernſt gemeint iſt umgekehrt der Ausſpruch, daß Gott auch nicht ſein oder nicht ſchaffen kann oder richtiger, könnte. Die Möglichkeit ſolchen Nichtſeins und Nichtſchaffens iſt nämlich, wie geſagt, eine aufgehobene, aufgehoben durch jene göttliche Urthat, durch die Er, von Ewigkeit her, Sich Selbſt, innerhalb der Zeit aber, der Welt das Daſein giebt. Dies ſelbſt aber, dieſe Möglichkeit, wiewohl hier zunächſt nur als aufgehobene, als ideales Moment in dem Begriffe Gottes zu denken, iſt zunächſt

zwar eine rein wiſſenſchaftliche Forderung, in Bezug auf welche von einem à quoi bon? nicht die Rede ſein ſollte. Sodann aber gewinnt das Gedacht- oder Nichtgedachthaben dieſes idealen Momentes die unermeßlichſte, entſcheidendſte Wichtigkeit für die praktiſche Anwendung in einem andern Gebiete philoſophiſcher Weltbetrachtung, nämlich in der *Ethik*.

Es iſt in Bezug auf dieſen ethiſchen Geſichtspunkt, daß Schelling vorlängſt *) die Definition der Freiheit gegeben hat: ihr realer und lebendiger Begriff ſei dieſer, daß ſie *ein Vermögen des Guten und Böſen* ſei. Was Schelling dort von dem Unterſchiede dieſes „realen und lebendigen Begriffs" von dem *formalen* Begriffe der Freiheit ſagt, der, wie er bemerkt, zuerſt von dem transſcendentalen Idealismus aufgefunden war: das Alles leidet die vollſtändigſte Anwendung auf den Gegenſatz, in welchem ſich gegenwärtig das Syſtem der Freiheit zu Hegels Lehre befindet, denn auch dieſe kennt nur einen formalen, aber nicht den realen und lebendigen Begriff der Freiheit. Wenn Schelling dort zeigt, daß man, um zu *dieſem* Begriffe zu gelangen, nicht bei der allgemeinen Annahme der Intelligenz und des Willens ſtehen bleiben, ſondern in Gott Selbſt von dem, was eigentlich Er Selbſt iſt, einen *Grund* ſeines Daſeins unterſcheiden müſſe, der zur abgeſonderten Aktualität und Wirklichkeit nicht zwar in Ihm Selbſt, wohl aber in der Creatürlichkeit gelangt: ſo iſt dieſer *Grund* in Gott eben dieſe in dem Begriffe der Gottheit aufgehobene *Möglichkeit des Andern*, d. h., wie wir auch ſchlechthin ſagen können, *des Böſen*, — denn das Andere Gottes, Deſſen Begriff mit dem Begriff des höchſten Guten zuſammenfällt, iſt eben das Böſe. Eine Schöpfung, eine Creation iſt ſchlechterdings undenkbar, ohne daß jener Grund zum Sein, zur Wirklichkeit, — der übrigens, was wohl zu beachten, auch nach Schellings Darſtellung nicht das Böſe ſelbſt, ſondern nur die Möglichkeit des Böſen iſt — aus Gott her-

*) In der Abhandlung über die menſchl. Freiheit, S. 422.

austritt, ohne daß jene Möglichkeit des Andern oder Böſen, die in Gott eine aufgehobene, eine blos ideale iſt, in der Creatur zur realen und präſenten wird. Weil die Präſenz dieſer Möglichkeit, der *realen Möglichkeit des Guten und des Böſen, des In Gott und des Außer Gott Seins*, — weil dieſe, wie geſagt, zu dem *Begriffe* der Creatur gehört, ſo zieht ſich das Princip der Freiheit, inſofern dieſes zunächſt mit dem Begriffe dieſer Möglichkeit identiſch genommen wird, durch die ganze Schöpfung hindurch. Wir finden ſchon auf den unterſten Stufen des Naturſeins, in den bösartigen Thieren und Inſekten, in den vegetabiliſchen und mineraliſchen Giften, ja in den elementariſchen Grundſubſtanzen (man denke an das verheerende Feuer und an die in der Luft und dem Waſſer ſich verbergenden contagiöſen Principien) Anfänge oder Anklänge des Böſen, ſolche, die keineswegs auf eine verborgene Weisheit des Schöpferplanes, ſondern einzig auf die Nothwendigkeit des von aller mechaniſchen Nothwendigkeit freien Werdens, der *Selbſtentwicklung* alles Creatürlichen zurückzuführen iſt. *) Die Andeutung dieſes ſchon der Natur inwohnenden Princips iſt es, welche Hrn. Gabler zu der böswilligen Entſtellung Anlaß gegeben zu haben ſcheint, als ſchreibe das Syſtem der Freiheit den ſchlechteſten Naturgeſchöpfen, den unvernünftigen Thieren — brutis et bestiis — Freiheit zu. Dieſe Freiheit, das bloße Fürſichwirken des Grundes in der Schöpfung der Natur, wo er das Princip der Intelligenz und des Willens noch außer ſich hat, und dieſen, obgleich im Einzelnen ſich von ihm emancipirend und dadurch zum Böſen und Verderblichen werdend, doch im Ganzen und Großen als einer, ihm noch fremden Macht gehorchen muß, — iſt noch nicht die *wirkliche* Freiheit. Wirkliche Freiheit, d. h. die in der Schöpfung *realiſirte metaphyſiſche Kategorie der Freiheit* finden wir nur da, wo die Creatur ſelbſt zum Princip der Intelligenz und

---

*) Vergl. Schelling a. a. O. S. 455 f.

des Willens hindurchdringt, und nun erſt die große Alternative des geiſtig Guten und des geiſtig Böſen (d. h., im ſtreng metaphyſiſchen Sinne, des wahrhaft ſeienden Guten oder Böſen) für ſie eintritt.

Auch von dieſen ethiſchen Ideen, deren Bedeutung durchaus auf jener metaphyſiſchen Vorausſetzung einer Möglichkeit des Entgegengeſetzten ruht, wiſſen wir zwar wohl, daß ſie nichtsdeſtoweniger von mehreren Seiten her für Hegels Philoſophie in Anſpruch genommen werden. Der Begriff des Böſen und der Sünde wird mit Worten auch von Hegel nicht verläugnet; ja er giebt von demſelben *) eine Ausführung, die, wenn auch nicht befriedigend oder gar erſchöpfend zu nennen, doch manche Bemerkungen enthält, welche auch von dem höhern Standpunkt aus gut geheißen werden können. Allein dieſer Begriff bleibt dort ſtets in dem fatalen Dilemma hängen, einerſeits, als dialektiſches Moment der Begriffsentwicklung, das Böſe nicht nur ſeiner Möglichkeit, ſondern auch ſeiner Wirklichkeit nach als nothwendig zu ſetzen, andererſeits das einzelne, beſtimmte Böſe, welches auf dieſer dialektiſchen Entwickelungsſtufe ſtehen bleibt und nicht, zu ſeiner Verſöhnung und Erlöſung, auf die höhern Stufen fortgeht, als ein Unwahres und Unwirkliches auszuſprechen. Mit dem erſten Gliede dieſes Dilemma wird das Böſe in die Gottheit verlegt, mit dem zweiten ſeine Realität, ſeine Wirklichkeit geläugnet. Das Böſe iſt weder nach der einen noch nach der andern Seite hin das, wofür es jede wahrhaft religiöſe Philoſophie erklären muß, das Nichtſeinſollende; nach der erſtern nicht, weil es, wenn auch als untergeordnetes Moment, zum Sein, zum Begriffe Gottes gehört, nach der zweiten nicht, weil es überhaupt nicht iſt. Welcher ſonſtige Abbruch dem Inhalte der Ethik bei Hegel dadurch geſchieht, daß er nur eine Ethik des endlichen Geiſtes, — eine bürgerliche Rechtlichkeit, eine Philiſtermoral, — aber nicht auch eine Ethik des abſoluten Gei-

*) Rechtsphiloſophie S. 184 ff. d. neuen Ausg.

ſtes kennt, iſt hier der Ort nicht, weitläuftiger auseinanderzuſetzen, wiewohl es nahe genug mit jenem Umſtande zuſammenhängt, daß die Principien jenes Syſtemes einem poſitiven Begriffe des Böſen, — durch deſſen Gegenſatz allein doch auch der Begriff, die Idee des Guten nach ihrer Wahrheit verſtanden werden kann, — keinen Raum laſſen. — Wenn übrigens auch in dem hier Geſagten eine ſittliche Verdächtigung des von uns bekämpften Syſtemes zu liegen ſcheinen ſollte: ſo möge man bedenken, daß es nicht in der Abſicht, vor einem moraliſchen Richterſtuhl zu verketzern, oder ſpekulative Irrthümer als ſittliche Gebrechen ins Gewiſſen zu ſchieben, geſagt worden, ſondern um auf die von Hrn. Schaller vorgelegte Frage zu antworten: wozu denn die von Seiten des Syſtems der Freiheit an Hegels Syſteme vermißten Begriffsbeſtimmungen des Auchnichtſein= und Auchandersſeinkönnens dienen ſollen?

Um mit Hrn. Schaller insbeſondere noch ein Wort zu ſprechen, ſo erlauben wir uns, ihn, der aus Leibnitz ein beſonderes Studium gemacht hat, daran zu erinnern, wie bereits bei dieſem Philoſophen der Begriff ausgeſprochen iſt, auf den es, um den wahren Sinn des Syſtems der Freiheit in ſeinem Gegenſatze zu dem Hegelſchen zu verſtehen, zunächſt ankommt. Es findet ſich nämlich in Leibnitzens Theodicee eine wahrhaft dialektiſch gedachte, wenn auch nicht in den Formen unſerer gegenwärtigen Dialektik vorgetragene Unterſcheidung zwiſchen metaphyſiſcher und moraliſcher oder pſychologiſcher Nothwendigkeit, die ihrem weſentlichen Sinne nach durchaus dem entſpricht, was wir als den Unterſchied derjenigen Nothwendigkeit, die aus der Freiheit ſtammt, von jener Nothwendigkeit, durch die der Begriff der Freiheit bedingt und begründet wird, feſthalten müſſen. Auch nach Leibnitz ſchließt die reale oder moraliſche Nothwendigkeit die Möglichkeit des Gegentheils nicht aus; ſie begründet, wie Leibnitz es ausdrückt, keinen Zwang für das Subjekt, in welchem ſie ihren Sitz hat; und dennoch iſt die Ge=

wißheit und Unfehlbarkeit des ſolchergeſtalt Nothwendigen nach der ausdrücklichen Erklärung dieſes Denkens, keine geringere, wie die des metaphyſiſch Nothwendigen. Mit Recht begründet Leibnitz alle ſittliche Zurechnung auf die Vorausſetzung einer ſolchen Nothwendigkeit. Gott ſelbſt wäre nicht gut zu nennen, wenn nicht auch das Böſe für ihn eine metaphyſiſche Möglichkeit wäre; aber die Güte Gottes iſt eben ſo gewiß und unwandelbar, wie nur irgend die evidenteſte logiſche oder mathematiſche Wahrheit es ſein kann. So auch iſt in Bezug auf die vernünftige, ſittlich zurechnungsfähige Creatur das Princip der Freiheit nicht etwa ſo zu verſtehen, als ob dadurch eine unbedingte Willkühr in der Wahl des Guten und Böſen für jeden Augenblick ihres Daſeins und Handelns geſetzt würde. Ref. hat ſich indeß über dieſen und verwandte Gegenſtände noch kürzlich an einem andern Orte umſtändlicher ausgeſprochen *), ſo daß er es hier bei dieſen flüchtigen Andeutungen bewenden laſſen kann.

Was übrigens die Bemerkung betrifft, die Hr. Sch. in dieſem Abſchnitte mehrfach dem Syſteme der Freiheit entgegenhält, als ob nach demſelben von allen Dingen, die nicht geradezu mit der reinen metaphyſiſchen Kategorie zuſammenfallen, nur eine empiriſche, aber keine philoſophiſche, wenigſtens keine methodiſche, ſyſtematiſche Erkenntniß möglich ſei: ſo beruht dieſelbe auf der irrigen Vorausſetzung, die der Verf. von Hegel überkommen hat, als ob die philoſophiſche Methode in der abſoluten Identität des Subjekts mit dem Objekt, und demzufolge in der unbedingten Nothwendigkeit des mit dem Sein identiſchen Denkens wurzle. Wir haben uns über dieſen Punkt bereits in unſerm erſten Artikel erklärt, und brauchen hier nicht nochmals darauf zurückzukommen. Allerdings iſt zu unterſcheiden zwiſchen den Begriffen, die in das Syſtem als ſolches gehören, deren nur eine beſchränkte Zahl iſt, und der

---

*) In einer Beurtheilung der Schrift von Romang über Willensfreiheit und Determinismus; Heidelb. Jahrbb. Oct. 1836.

Unendlichkeit der übrigen, die nur Gegenſtand einer philoſophiſchen Empirie, aber nicht jener ſtrengen Methodik ſein können, durch welche das Syſtem als ſolches begründet wird. Aber dieſer Unterſchied fällt nicht zuſammen mit dem Gegenſatze des Metaphyſiſchen und des Realen, ſondern in das Syſtem gehören alle diejenigen Begriffe, durch die das Wiſſen, das Erkennen als ſolches bedingt wird, ohne die es als keine ideale Totalität des wirklichen Daſeins gäbe; welche Totalität einerſeits der Gegenſtand, andererſeits die Bedingung und Grundlage aller realen Erkenntniß iſt. In Bezug auf dieſe Begriffe beharrt Ref. bei der Ueberzeugung, daß ſie mittelſt ſtrenger Anwendung der, nicht ſowohl von Hegel unmittelbar zu entlehnenden, als vielmehr auf Veranlaſſung des Hegelſchen Begriffs der Methode neu zu geſtaltenden und zum vollſtändigern wiſſenſchaftlichen Bewußtſein zu bringenden Methode zu einem Syſteme der Philoſophie, deſſen Princip jene relative, mit der Freiheit identiſche Nothwendigkeit iſt, allerdings zuſammengeſchloſſen werden können. Seine eigene wiſſenſchaftliche Arbeit geht darauf hin, das Syſtem in dieſem Sinne, ſobald es geſchehen kann, abzuſchließen oder ſeinen Abſchluß vorzubereiten. So wie er indeß eine philoſophiſche Empirie als von dem Punkte dieſes Abſchluſſes aus beginnend und ins Unendliche fortgehend anzuerkennen nicht umhin kann, ſo iſt er nicht weniger bereit, eine freiere, in die Feſſeln jener Syſtematik ſich nicht unmittelbar hineinfügende Behandlungsweiſe auf allen realeren Gebieten der Philoſophie auch jetzt ſchon, wie immer, in ihrem Werthe gelten zu laſſen, und Solche, die ſich nur über jenes allgemeine Grundprincip der Freiheit mit ihm einverſtehen, gleichviel wie ſie übrigens über die ſyſtematiſche Ausführung denken mögen, als im Weſentlichen Gleichgeſinnte zu betrachten.

Die Art und Weiſe der Dialektik, die Ref. in den realphiloſophiſchen Theilen des Syſtemes auch künftig, eben ſo wie ſchon früher, anzuwenden gedenkt, möge hier noch an einem Beiſpiel erläutert werden. — Im geraden Gegenſatze

gegen die Beſchuldigung unſerer Gegner, welche uns ſo verſtanden haben, als gedächten wir ein dem Gedanken undurchdringliches Dunkel der Materie zum Princip unſerer Realphiloſophie zu machen, *) — im geraden Gegenſatze hiezu iſt es das Licht, mit deſſen Begriff wir, unter Vorausſetzung nur der Metaphyſik, aber keiner andern objektiven philoſophiſchen Wiſſenſchaft, die ſpekulative Naturwiſſenſchaft eröffnen. Was nämlich Hegel unter der Rubrik „die Mechanik“ an die Spitze der Naturphiloſophie ſtellt, das fällt für uns theils (wie die Begriffe des Raumes, der Zeit, der Bewegung, der Maſſe u. ſ. w.) ſchon in die Metaphyſik, theils gehört es, wie namentlich die von Hegel (Encyclop. §. 269 ff.) ſo genannte, „abſolute Mechanik“ nicht an den Anfang, ſondern an den Schluß der Naturphiloſophie, welche Wiſſenſchaft, wie wir dieſelbe faſſen, nicht anders, als in dem Begriffe des Weltſyſtemes — offenbar dem concreteſten aller phyſikaliſchen Begriffe — ihr Endziel erreichen kann. Der Begriff des Lichtes dagegen reiht ſich zunächſt an die Schlußkategorien der Metaphyſik. Denn was iſt das Licht anders, als die Erſcheinung, als das unmittelbare Daſein eines freien, intelligenten Principes, eines Princips ſolcher Art, dergleichen, jenen Kategorien zufolge, allein das wahrhaft Seiende das Wirkliche iſt? Es ſelbſt zwar iſt noch nicht die volle, die eigentliche Wirklichkeit ſolchen Princips; aber ſolche Wirklichkeit wird, dem Geſetze dialektiſcher Entwickelung zufolge, an dieſer Stelle noch nicht gefordert. Wohl aber manifeſtirt ſich in dem Lichte auf eine Weiſe, zu deren Verſtändniß es keines Anderen, als nur jener metaphyſiſchen Vorausſetzungen einerſeits, und andererſeits der Anſchauung der poſitiven Weſenheit des Lichtes ſelbſt bedarf, eine ihren übrigen Beſtimmungen nach hier, an dieſer Stelle des Syſtemes, zwar noch unbekannte, aber eben von hier aus methodiſch zu erforſchende Intelligenz; ſie manifeſtirt ſich als eine die ganze Unendlichkeit

*) Göſchel, Monismus des Gedankens S. 50 ff.

des — hier noch nicht wirklichen, ſondern nur erſt möglichen Daſeins, d. h. die Unendlichkeit des leeren Raumes, umfaſſende und durchleuchtende. Das Licht als ſolches iſt, ſo wenig, wie es an ſich ſchon wirklicher Geiſt iſt, auch wirklicher Körper; es erfüllt weder den leeren Raum, noch die leere Zeit. Wohl aber iſt es die einfache Vorausſetzung und Grundbedingung alles ſolchen Daſeins, körperlichen nicht minder, wie geiſtigen, welches, in ungetrennter Continuität und wechſelſeitiger Beziehung zu ſich ſelbſt ſtehend, ſich zu der idealen Totalität eines ſeiner ſelbſt bewußten Weltbegriffs, einer Erkenntniß und Wiſſenſchaft des Seienden als ſolchen entwickeln ſoll. — Wie ein ſolches Weſen, dergleichen nach unſern gegenwärtigen Andeutungen das Licht iſt, möglich ſei, davon hat bereits die Metaphyſik eine vorläufige Rechenſchaft gegeben; *) ſeine Wirklichkeit aber, da ſie nicht, wie etwa das Daſein des leeren Raumes oder der leeren Zeit, eine ſchlechthin denknothwendige iſt, ſondern zu der Denknothwendigkeit des leeren unendlichen Raumes, in deſſen Dunkel das Licht als der Abglanz einer ſchöpferiſchen Intelligenz hereinbricht, im ausdrücklichen Gegenſatze ſteht, — muß allerdings, um Gegenſtand philoſophiſcher Betrachtung zu werden, zuvor erfahren worden ſein. Da aber dieſe Erfahrung eine ganz allgemeine, einem, der überhaupt ans Denken, ans philoſophiſche Erkennen geht, fremd bleibende iſt, ſo thut dies dem Charakter dieſes Begriffs als eines Gliedes im philoſophiſchen Syſteme keinen Eintrag; vielmehr gilt das, was wir ſo eben von dem Lichte ſagten, auch von allen übrigen realphiloſophiſchen Begriffsbeſtimmungen; die philoſophiſche Erkenntniß dieſer Begriffsbeſtimmungen iſt eine durch Erfahrung vermittelte, aber nicht durch eine particuläre, ſondern univerſelle Erfahrung, durch eine Erfahrung ſolcher Art, ohne die es überhaupt keine Erkenntniß und Wiſſenſchaft vom Seienden geben könnte.

*) Vergl. Grundzüge der Metaphyſik S. 386.

III. Die Perſönlichkeit Gottes.

Daß mit den Grundprincipien des Syſtems der Freiheit die Auffaſſung Gottes in Geſtalt der Perſönlichkeit in engſter Verbindung ſteht; daß durch ſie erſt ſolche Auffaſſung im wiſſenſchaftlichen, philoſophiſchen Sinne ermöglicht wird: auch dies findet ſich bereits in jener merkwürdigen Abhandlung Schellings, die wir als die erſte ausdrückliche Verkündigung des Syſtems der Freiheit anzuſehen berechtigt ſind, mit deutlichen Worten ausgeſprochen.*) In Bezug auf Hegels Syſtem hat ſich mit dieſem Begriffe der Perſönlichkeit Gottes das Sonderbare zugetragen, daß in Hegels eigenen Schriften zwar nirgends davon die Rede iſt, ſondern dort von Gott allenthalben auf ſolche Weiſe geſprochen wird, in der ſämmtliche Nichtanhänger dieſes Syſtemes nur eine Verläugnung dieſes Begriffs erkennen wollen, daß aber nichtsdeſtoweniger von den Anhängern nicht etwa nur das Bekenntniß, ſondern ausdrücklich die philoſophiſche Entdeckung, die wiſſenſchaftliche Begründung jenes Begriffs für das Syſtem in Anſpruch genommen wird. Forſcht man genauer nach, wie dies ſo gekommen ſein könne: ſo findet man, daß eigentlich erſt auf das kräftige und wiederholte Andringen der Gegner, welche (vor Allen J. H. Fichte) den Mangel dieſes Begriffs zu einem Hauptanklagepunkte machten, der Gedankengang und Redegebrauch der Schule dieſe Wendung genommen hat, während man vorher dieſen und verwandte Punkte lieber zu umgehen, als ausdrücklich zu verhandeln pflegte. Hiezu kam die Individualität eines ausgezeichneten Bekenners der Hegelſchen Lehre, deſſen Richtung und Redeweiſe, namentlich in religiöſen Dingen, neuerdings vorzugsweiſe tonangebend in jener Schule geworden iſt. Die geiſtreich-aphoriſtiſche Manier dieſes nicht minder chriſtlich fromm, wie Hegeliſch orthodox geſinnten Mannes hat die Sitte eingeführt, es in jenen Punkten mit den ſonſt ſo ſtrengen Forderungen der Syſtematik nicht ſo genau zu nehmen, ſondern ſich

*) S. 481 ff.

ein laxeres Verfahren gefallen zu laſſen. Hat doch jener von dem Meiſter ſelbſt anerkannte und geprieſene Jünger vielfach und ſinnreich genug nachgewieſen, daß jene religiöſen Begriffsbeſtimmungen ſich auch in Hegelſchen Formeln darſtellen laſſen, und, wie nicht zu läugnen ſteht, mittelſt dieſer Formeln in einem neuen, überraſchenden und intereſſanten Lichte erſcheinen. Dies ſchien zu genügen, um die Begriffe, welche für das Syſtem zu gewinnen ſo viele Intereſſen drängten, auch wirklich dem Syſteme als ſolchen zu vindiciren und ſie als durch ſeine Methode erwieſene zu betrachten. Führten die Gegner aus den Schriften des Meiſters Stellen an, in denen mit dürren Worten das gerade Gegentheil von dem geſagt wird, was man als Lehre des Syſtemes gelten machen will: ſo hieß es, man habe ſich nicht an einzelne Worte und Aeußerungen, ſondern an den Sinn und Zuſammenhang des Ganzen zu halten. Sonderbarer Weiſe iſt gerade dieſer Zuſammenhang ſo beſchaffen, daß in der Encyklopädie des Meiſters ſich zur Zeit nicht einmal ein Platz, eine wiſſenſchaftliche Stelle für jene Begriffe hat finden wollen; es müßte denn ein ſolcher ſein, der, indem er ſie als bloße Vorſtellungsbegriffe bezeichnet, zugleich ihre Widerlegung enthält.

Das wahre Verhältniß dieſer Umdeutung der Hegelſchen Lehre zu ihrer eigentlichen Geſtalt, ſo wie auch zu den Beſtrebungen ihrer Gegner hatte in treffenden, prägnanten Worten Fichte am Eingang ſeiner „Idee der Perſönlichkeit“ ausgeſprochen, und daran die Aufforderung an Göſchel geknüpft, die beſſere, von dieſem geiſtvollen Manne an den Tag gelegte Einſicht, ſtatt ſie durch einen wiſſenſchaftlich nicht zu rechtfertigenden Kunſtgriff in einen fremdem Zuſammenhang verſtohlner Weiſe einzuſchwärzen, lieber durch factiſche, ſelbſtbewußte Erhebung über jenen Zuſammenhang wiſſenſchaftlich begründen zu wollen. Hr. Schaller (S. 276) findet dieſen Zuruf Fichtes an Göſchel „abentheuerlich klingend,“ bedenkt aber nicht, wie es für Unbefangene kein größeres Abentheuer des Gedankens giebt, als jenes Umſchlagen des abſoluten, ſich ſelbſt denken-

den Begriffs, der bei Hegel Alles in Allem iſt, in einen lebendigen, perſönlichen Gott. Dieſe ſeltſame Metamorphoſe behält auch in des Verfaſſers Expoſition, die er auf die Polemik gegen Fichte, Braniß, Stahl, Fiſcher, folgen läßt, ihre ganze, unverſöhnte Härte, und wir finden uns durch ſie nicht im Geringſten weiter gefördert, als wir es durch des Verfaſſers Vorgänger waren. Auf den bekannten Ausſpruch Hegels pochend, dem zuerſt Göſchel dieſe Deutung auf die Perſönlichkeit Gottes gab*): daß das Wahre nicht blos als Subſtanz, ſondern eben ſo ſehr als Subjekt aufzufaſſen ſei, die Faſſung der Wahrheit als Subjekt aber nur in der dialektiſchen Methode erfolge, bemerkt er, (S. 306), „daß durch die Methode allein die abſolute Perſönlichkeit Gottes erkannt werden könne." Dies könnte einen recht guten Sinn haben, wenn die Meinung dieſe wäre, daß nur, wenn im Zuſammenhange des Syſtemes der Begriff der göttlichen Perſönlichkeit ſeine Stelle erhalten, und dieſe Stelle ſich aus der Dialektik des Ganzen als eine nothwendige ergeben habe, dieſer Begriff als erwieſen betrachtet werden könne. Aber nicht hierauf iſt die Arbeit des Verfaſſers gerichtet; er weiß ſich dieſelbe um Vieles bequemer zu machen. „Ihrem einfachen Rhythmus nach ſoll die Methode ſchon das Schema der Subjektivität, und ihre Durchführung und Vollendung nothwendig mit dem Begriffe der abſoluten Perſönlichkeit verbunden" ſein. So iſt denn dieſer Begriff, ſobald wir nur das Schema der Methode uns angeeignet haben, von vorn herein fertig, und wir brauchen uns um eine wiſſenſchaftliche Ausführung deſſelben nicht weiter zu bemühen, wenn wir nur, wie Hr. Schaller ſogleich zu thun nicht ermangelt, das auswendig gelernte Sprüchlein vom S e i n als der „einfachen Unmittelbarkeit" (S. 307), vom W e ſ e n als der „anſichſeienden Einheit der Unmittelbarkeit und Vermittlung (S. 309)" und vom B e g r i f f e als der „fürſichſeienden Einheit der Unmittelbarkeit und Vermittelung" (S. 312) fertig auf-

---

*) Aphorismen über Nichtwiſſen und abſolutes Wiſſen, S. 51.

zuſagen wiſſen! — In ähnlichem Sinne blickt Hr. Gabler mit mitleidigem Lächeln auf die „Philoſophen“ herab, die „entweder weil ſie in Bezug auf die höchſten Dinge nicht klar ſehen, oder weil ſie fürchten, daß ſonſt für ſie Nichts übrig bleibe,“ ſich mit einer weiteren Begründung der ſpeculativen Theologie abmühen, und nicht ſich mit demjenigen begnügen wollen, was ſie doch bei Hegel „weit beſſer“ haben könnten. *)

Wie ſchlecht es übrigens mit der wiſſenſchaftlichen Ausführung des Begriffs der göttlichen Perſönlichkeit im Hegels Syſtem auch beſtellt ſein möge: ſo iſt doch jedenfalls der Umſtand von Intereſſe, daß beide entgegengeſetzte Parteien übereinſtimmend als die Beſtimmung, als die eigenthümliche Aufgabe der Philoſophie unſerer Zeit, unſers Jahrhunderts betrachten, daß zur Erkenntniß Gottes nicht als bloßer Subſtanz, ſondern als Subjekt und Perſon hindurchgedrungen werde. Den Grund ſolcher Uebereinſtimmung etwa in äußerlichen Motiven oder Intereſſen ſuchen zu wollen, kann nur der Pöbel ſich einfallen laſſen; für jeden einigermaßen Einſichtigen leidet es keinen Zweifel, daß dieſer Grund tiefer liegt, und daß es mit jener Beſtimmung der gegenwärtigen Philoſophie ſeine Richtigkeit hat. An dieſer charakteriſtiſchen Beſtimmung der Philoſophie unſerer Zeit ſind wir gern bereit auch der Hegelſchen Philoſophie ihren Antheil zuzugeſtehen. Wie es bisweilen zu geſchehen pflegt, daß noch vor ihrem eigentlichen Aufgange die Sonne ſich am morgendlichen Horizonte in einem Nebelbilde zeigt: ſo erblicken wir in jenem Syſteme, noch nicht zwar den Begriff ſelbſt, nach dem wir forſchen, wohl aber eine Art von logiſchem Abbild oder Gleichniß deſſelben, worin ſich der wahre, wiſſenſchaftlich zu erfaſſende Begriff der göttlichen Perſönlichkeit voraus verkündigt. Ohne ein ſolches vorläufiges

*) S. die vorhin angeführte Schrift, S. 41 f. Und in einer Note unter dem Text werden die Vorwürfe, die man in religiöſer Hinſicht der Hegelſchen Philoſophie zu machen pflegt, auf den armen Strauß geworfen, der jetzt dieſer Schule als Sündenbock dienen muß.

Schema des Begriffs der Perſönlichkeit hätte das Vorgeben, als ſei letzterer wirklich ſchon in dem Syſtem enthalten, nicht entſtehen können. Allerdings iſt es die Methode, was dieſen Schein erzeugt hat; und gleichfalls verdanken wir der Methode den bedeutenden, wenn gleich dort auch nur rein formalbleibenden, oder im Sinne jenes Formalismus hypoſtaſirten Ausſpruch: daß Gott, um als perſönlicher erkannt zu werden, nothwendig als dreieiniger erkannt werden müſſe. Auch in dieſen Ausſpruch ſtimmt das Syſtem der Freiheit vollkommen ein, — ein neuer Zug der Gemeinſamkeit beider Richtungen, wodurch unſtreitig das Gewicht jener Uebereinſtimmung in der Tendenz nach wiſſenſchaftlicher Erkenntniß der göttlichen Perſönlichkeit noch bedeutend erhöht wird. Auf welche Weiſe aber das Syſtem der Freiheit darauf hinarbeitet, jene Verheißungen zu erfüllen, jene Formeln und vorläufigen Ausſprüche zu einer Wahrheit zu machen, darüber wollen wir jetzt noch einige Andeutungen zu geben ſuchen.

Es iſt vielleicht nicht überflüſſig, daran zu erinnern, wie das Wort Perſon, Perſönlichkeit auch geſchichtlich zuerſt in einem Zuſammenhange gebraucht worden iſt, wo man nicht die Einheit, ſondern ausdrücklich die Mehrheit, näher, die Dreiheit in Gott dadurch auszudrücken beabſichtigte. Die lateiniſche Kirche der frühern chriſtlichen Jahrhunderte war es, welche, nachdem in der griechiſchen Kirche für jene Dreiheit, welche das Chriſtenthum in der Idee Gottes erkennt, ſich der Ausdruck Hypoſtaſen gebildet hatte und durch das nicäniſche Symbolum ſanctionirt war, ſich dafür des Ausdrucks Perſonen bediente und denſelben in ihr Glaubensbekenntniß, das ſ. g. athanaſianiſche, aufnahm. Die Schwankungen des Sprachgebrauchs, bevor dieſer Ausdruck kirchlich feſtgeſtellt war, laſſen ſich an den frühern lateiniſchen Kirchenſchriftſtellern beobachten,*) und noch als derſelbe bereits ſehr allgemein Platz

*) Vergl. z. B. die Schrift Tertullians gegen Praxeas (einen Patripaſſianer, der die Unterſcheidung der Drei von einer rea-

gegriffen hatte, finden wir bei Auguſtin *) das Geſtändniß, das Wort persona ſei nicht als ein wirklich adäquates, ſondern nur als das relativ angemeſſenſte aufgenommen worden, um für jene Dreiheit überhaupt eine beſtimmte Bezeichnung zu haben und die an die andern dafür gebräuchlichen Ausdrücke ſich knüpfenden Inconvenienzen zu vermeiden. In dieſem Geſtändniſſe ſpiegelt ſich das Unvermögen der damaligen Philoſophie, jenem Ausdruck, welchen, eben ſo wie auch den Ausdruck ὑπόστασις, nicht die Philoſophie, ſondern das tieferblickende Bewußtſein chriſtlicher Religioſität gefunden hatte, eine wiſſenſchaftlich zu rechtfertigende Bedeutung abzugewinnen. Alle nachfolgende Philoſophie, bis auf die neueſte, iſt in dieſem Unvermögen befangen geblieben, und mit Grund haben es deshalb die Philoſophen faſt aller Schulen, auch wenn ſie den Vorſtellungen, welche das Chriſtenthum giebt, nicht ausdrücklich entgegen treten mochten, vermieden, in wiſſenſchaftlichem Zuſammenhange jenen Ausdruck, und eben ſo auch manche andere gleichbedeutende, von Gott zu gebrauchen. Der Begriff der Perſönlichkeit, wenn er nicht ganz willkührlich angewandt werden und alſo ſeine Bedeutung verlieren ſoll, ſchließt eine Begränzung oder Beſchränkung, ein Moment der Endlichkeit ein. Der Begriff aber, den alle bisherige Philoſophie von der Gottheit gab, hat zu ſeiner Grundbeſtimmung dieſe: daß Gott das ſchlechthin Unendliche iſt, daß jede Schranke, jede Gränzbeſtimmung von ihm ausgeſchloſſen und ſeinem Weſen fremd bleibt. Mochte man es ſich geſtehen oder nicht ge-

len zu einer blos idealen herabſetzen wollte). Die allgemeine Formel lautet dort noch (cap. 12.): una substantia in tribus cohaerentibus, aber es wird zugleich der Rath ertheilt, die Drei zu unterſcheiden: personae non substantiae nomine, ad distinctionem, non ad divisionem. — An einem andern Orte aber (adv. Marcion. cap. 11.) wird ausdrücklich nur auf Chriſtus der Ausdruck: persona Dei bezogen.

*) De Trin. VII, 7.

ſtehen; es iſt kein Zweifel, daß, nicht etwa nur ein oder das andere Syſtem, z. B. der Spinozismus, ſondern daß alle und jede bisherige Philoſophie, die überhaupt von Gott einen Begriff, einen mehr oder minder klaren und wiſſenſchaftlich beſtimmten aufzuſtellen wagte, ſich mit dem Chriſtenthum und mit der in dieſem begründeten Vorſtellung eines lebendigen, perſönlichen Gottes mehr oder weniger in Widerſpruch ſetzte.

Es war unſtreitig der wichtigſte Schritt, der von Seite der formalen philoſophiſchen Erkenntniß und Methodik her zum Verſtändniß jener Vorſtellungen des Chriſtenthums und zur Einſicht in das perſönliche Weſen Gottes geſchehen konnte, daß in Hegels Syſteme das Moment der Verneinung, der Negation zu jener wiſſenſchaftlichen Bedeutung erhoben wurde, vermöge deren auch der Begriff der Gränze, der Schranke eine höhere philoſophiſche Würde erhält und, wenn nicht als äußeres, doch als innerliches, inwohnendes Moment, mit der Unendlichkeit verſöhnt und als unentbehrliche Beſtimmung alles Seienden, des unendlichen nicht minder, wie deſſen, was gemeinhin endlich heißt, erkannt wird. Es iſt nicht ohne Wahrheit, wenn man die Methode, welche auf dieſe Vorausſetzung der allem Sein inwohnenden Negativität gebaut iſt, die Methode der Subjektivität genannt, und behauptet hat, daß erſt durch ſie der Schlüſſel zur Erkenntniß des Weſens der ſelbſtbewußten Subjektivität oder Ichheit, der Perſönlichkeit gegeben, und die Form dieſer Subjektivität als die Wahrheit aller andern Daſeinsformen, in welche dieſe als in ihren letzten Grund zurückgehen, aufgezeigt werde. Aber es widerſpricht offenbar dem Sinne und Geiſte dieſer Methode ſelbſt, wenn man, wie jetzt die Schule Hegels thut, ihr einfaches Da- oder Vorhandenſein im erkennenden Geiſte als ein opus operatum behandelt, und ohne Weiteres ſchon dadurch die Perſönlichkeit und Dreieinigkeit Gottes erwieſen meint. Wenn irgendwo, ſo kommt es hier auf die Ausführung an, die dem Principe, welches in der Methode liegt, gegeben wird; die Methode als ſolche iſt nur die Bedingung, die Mög-

lichkeit einer Erkenntniß der Perſönlichkeit, aber noch nicht dieſe Erkenntniß ſelbſt. Wo aber, wie bei Hegel, die Ausführung dieſe iſt, daß (Encyklopädie §. 566. ff.) jene drei Momente in der Gottheit, welche die chriſtliche Kirche Perſonen nennt, als „beſondere Sphären oder Elemente" bezeichnet werden, in die ſich der Form, d. h. (§. 565.) der Vorſtellung nach, „die unterſchiedenen Momente des Begriffs und in jedem dieſer Momente der abſolute Inhalt darſtellen", während der Inhalt als ſolcher „die Befreiung von der Einſeitigkeit dieſer Formen (nämlich der Form der Vorſtellung oder des Glaubens, und neben dieſer noch der Form der Anſchauung, der Kunſtform,) und die Erhebung derſelben in die abſolute Form, die ſich ſelbſt zum Inhalte beſtimmt und identiſch mit ihm bleibt" nur (§. 573.) in der „Philoſophie" erhält, welche (§. 574.) als „die ſich denkende Idee, die wiſſende Wahrheit, das Logiſche mit der Bedeutung, daß es die im concreten Inhalte als in ſeiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit iſt", bezeichnet wird; wo dies als das letzte und höchſte Ergebniß der Methode uns geboten wird: da bedarf es wahrhaftig keiner beſondern Böswilligkeit oder neidiſchen Verblendung, um zu bezweifeln, ob hiermit jene Verſprechungen auch wirklich erfüllt werden. Offenbar nämlich hat die Methode hier nicht dies geleiſtet, die Dreiheit der Perſonen oder Hypoſtaſen als die abſolute Form für den abſoluten Inhalt, d. h. für die Idee der Gottheit als ſolche zu erweiſen, ſondern ſie hat die Vorſtellung dieſer Dreiheit als ein an ſeiner beſtimmten Stelle zwar nothwendiges, und nicht zu umgehendes, aber in der angeblich höhern Form, der Form des reinen, ſich ſelber denkenden und durch dieſes Sichſelberdenken mit ſeinem Inhalte identiſchen Gedankens verſchwindendes Moment aufgezeigt. Fragt man, was nach dieſer Darſtellung denn nun eigentlich Gott genannt werden ſolle, ſo bleibt, nach Aufhebung jener drei Momente, in welche das Chriſtenthum die Idee der Gottheit faßte, Nichts übrig, als das, worin ſie aufgehoben werden, der reine, ſchrankenloſe Ge-

danke, die in der äußerlichen Realität zwar bewährte, aber aus dem äußerlichen, fremdartigen Elemente ſolcher Bewährung wiederum in ihrer Reinheit hervortauchende logiſche Idee. Die Apotheoſe dieſer Idee, dieſer Endbeſchluß des Syſtemes bei Hegel, kann bezeichnet werden, als ein Rückfall in die alte Lehre von der die Gränze, das Moment der Endlichkeit ausſchließenden, eben darum im Grunde leeren Unendlichkeit Gottes; eine Lehre, die, in aller ältern, eben ſo wie in der neueſten Philoſophie, auf einer Hypoſtaſe des reinen Gedankens, als ſolchen, welcher an und für ſich ſelbſt der Gedanke des Unendlichen, des Unbedingten iſt, mit Einem Worte, auf dem Rationalismus beruht. Es iſt zwar erkannt worden, daß dieſer Gedanke die Nothwendigkeit, ſich zu verendlichen, oder zu begränzen, ſich im Endlichen und Einzelnen darzuſtellen und zu offenbaren, in ſich trägt, aber es iſt nicht erkannt worden, daß eben dieſe Selbſtbegränzung, dieſe Darſtellung in einer beſtimmten, geſchloſſenen Geſtalt, die man freilich darum nur uneigentlich eine endliche nennen würde, die eigentliche Wahrheit und Wirklichkeit des Gedankens iſt.

Das Dilemma nämlich, in welches ſich die Philoſophie, wenn ſie auf dem Punkte angelangt iſt, wo ſie als die ſchlechthin nothwendige, nicht nichtſein- und nicht andersſeinkönnende Form des wahrhaft Seienden die Form der ſelbſtbewußten, erkennenden und handelnden Lebendigkeit, kurz die Form der Perſönlichkeit erkennt, aufs Neue zu verwickeln Gefahr läuft, iſt dieſes: entweder, auf die eben angedeutete Weiſe, ſo wie es Hegel in ſeiner Encyklopädie gethan hat, über das in dieſer Form Geſetzte hinaus immer aufs Neue wieder, unter dem Vorgeben einer „abſoluten Identität von Form und Inhalt", die Form als ſolche, den reinen, abgezogenen Gedanken des abſoluten Geiſtes, als die eigentliche Wahrheit jenes Seienden zu ſetzen, oder aber, wenn man dies vermeiden will, das Endliche als Endliches zum Abſoluten zu machen. — Wie wir dieſes Letztere meinen, wollen wir mit etwas beſtimmteren Worten zu verdeutlichen ſuchen. Man ſollte es ſich endlich einmal

eingeſtehen, daß der Begriff der Perſönlichkeit, der ſelbſtbewußten Ichheit ſchlechterdings nur unter Vorausſetzung nicht blos einer innern, ſondern allerdings auch einer äußern Gränze denkbar iſt. Ich iſt Ich nur dadurch, daß ein Nicht-Ich ihm gegenüberſteht; Selbſtbewußtſein, denkendes Erfaſſen der Einheit des Subjektes, ſetzt Unterſcheidung eines Solchen, das nicht unter dieſer Einheit befaßt iſt, eines Objektes, von dem Subjekte und ſeiner Einheit voraus. Dies das unfehlbare Ergebniß jeder tieferen Analyſe des Denk- und Erkenntnißbegriffs; ein Ergebniß, welches auch ſchon der ältern Philoſophie keineswegs fremd war, die eben darum mit Recht Bedenken trug, den Begriff des Selbſtbewußtſeins und der Perſönlichkeit ohne Weiteres auf Gott, inſofern dieſer die letzte und höchſte Einheit von Allem iſt, zu übertragen. Vor Allem aber ſollte dieſes Ergebniß von derjenigen Philoſophie nie aus den Augen verloren werden, welche dieſe Nothwendigkeit des Andern für das Subjekt auf den Begriff einer dem Erkennen, wie dem Sein inwohnenden Negativität, einer negativen Vermittelung des Bewußtſeins mit ſich ſelbſt, zurückgeführt hat. Zwar könnte gerade dieſe Philoſophie mit einigem Schein der Ausflucht ſich bedienen, als werde in dieſer Beziehung des Subjektes auf ſich ſelbſt das Andere, wodurch es ſich ſolche Beziehung vermittelt, zugleich aufgehoben, d. h. als nicht äußerlich reales, ſondern nur ideales Moment in dem Subjekt geſetzt. Aber dieſe Ausflucht iſt darum eine nichtige, weil jene Beziehung auf ſich nicht in Einem Momente ſich vollendet, ſondern ſo lange das Subjekt ſein ſoll, unabläſſig ſich wiederholen muß; woraus ſich die Nothwendigkeit ergiebt, daß auch das Setzen des Andern als eines Seienden und Wirklichen ſich ins Unendliche wiederholen muß. An dieſem Andern hat Gott ſeine Gränze, ſeine Schranke, nicht zwar, wiefern er Gott iſt; denn ſetzen wir die Perſon als Gott, ſo müſſen wir das Andere, ohne deſſen Sein die Perſon nicht zu ſein vermag, das Nicht-Ich jenes Ich, gleichfalls als Gott ſetzen; wohl aber, wiefern er Perſon iſt. Mit andern Worten:

(wie Ref. es auch ſonſt ſchon ausgedrückt hat) Gott kann nur Perſon ſein, wenn er nicht blos Eine Perſon iſt. Hier nun entſteht die Frage, wie man der Folgerung entgehen will, daß ſowohl die erſte Perſon in Gott, dadurch daß ſie ein Anderes neben ſich hat, als auch dieſes Andere ſelbſt, dadurch eben, daß es gegen die göttliche Perſönlichkeit ein Anderes iſt, zum Endlichen würde?

Daß dieſer Vorwurf, das Endliche als Endliches zu vergöttern, die Philoſophie allerdings dann trifft, wenn als das Andere, an welchem (wenn auch nicht in welchem; dieſe Wendung nämlich würde vielmehr unter das vorhin bezeichnete erſte Glied des Dilemma fallen,) Gott zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt gelangen ſoll, die Welt geſetzt wird, liegt am Tage. Wenn nämlich dieſer Ausdruck „das Endliche", in ſeinem Gegenſatze gegen den Begriff des Göttlichen einen Sinn haben, und nicht mit dem Begriffe des Göttlichen, inſofern dieſes ein in ſich ſelbſt beſtimmtes und geſtaltetes iſt, zuſammenfallen ſoll; ſo kann er nichts Anderes, als dasjenige bezeichnen, was, weil es entweder nicht in der höchſten und vollendeten Form der Wahrheit und Wirklichkeit geſetzt iſt, ohne die es keine immanente Begründung, keine Selbſtſtändigkeit des Daſeins giebt, oder weil es dieſe Form nicht von ſich ſelbſt hat, als abhängig von Anderem, als ſeinen Grund in Anderem habend, gedacht werden muß. Unter das erſte Glied dieſer Alternative fallen ſämmtliche Naturweſen, überhaupt alle Dinge der Welt mit alleiniger Ausnahme des erkennenden und wollenden Geiſtes, unter die letztern dieſer Geiſt ſelbſt, wiefern er die Natur, die Bedingung ſeines Daſeins, außer ſich hat und ſich an ihr, ſie allmählig in ſein Selbſt verwandelnd, zur Selbſtſtändigkeit heranbildet. — Hier nun iſt die Bemerkung an ihrem Platze, daß Hegels Schule, wenn ſie, wie wir jetzt faſt aller Orten geſchehen ſehen, mit dem, was wir als den ächten Sinn ihres Meiſters nachgewieſen haben, unbefriedigt, davon abzuweichen beginnt, ohne doch das eigentliche Princip des Syſtemes aufzugeben, nothwendig in dieſen entgegengeſetzten Fehler fällt.

Vermöge jenes Princips, des Princips unbedingter Nothwendigkeit, welche ſich auch über das Gebiet des Logiſchen hinaus erſtrecken ſoll, kann ſie nicht umhin, die Welt als gleich ewig mit Gott zu betrachten und die Schöpfung, wenn ſie, den chriſtlichen Vorſtellungen zu Liebe, dennoch dieſen Ausdruck beibehält, aus einer freien, in beſtimmter Zeit ſich verwirklichenden That in ein außerzeitliches, logiſch nothwendiges Geſchehen zu verwandeln. Dem Vorwurfe des Pantheismus entgeht man hiebei nothdürftig durch Verweiſung auf den logiſchen Satz von der „übergreifenden Subjektivität", vermöge deſſen ſich allenfalls ſagen läßt, daß in dieſem mit Gott und in Gott ewigen Proceſſe des Weltlebens und der Weltentwickelung doch eigentlich nur der Geiſt, der ſelbſtbewußte, erkennende Geiſt das wahrhaft Seiende und Wirkliche, alſo das Göttliche iſt. Aber die geſchaffenen Geiſter ſelbſt, denen man, um ſie als die eigentliche Wirklichkeit des Göttlichen zu bezeichnen, perſönliche Unſterblichkeit und Unzerſtörbarkeit zuſchreibt, werden hier, genauer betrachtet, zu eben ſo vielen perſönlichen Göttern; der Eine angeblich perſönliche Gott aber, deſſen Perſönlichkeit doch nicht als eine von der Perſönlichkeit jener verſchiedene gelten, ſondern in der creatürlichen Perſönlichkeit ſich offenbaren, und bethätigen ſoll, ſchwindet auch hier wiederum zum Abſtractum eines Gedankens zuſammen, oder erſcheint als das hors d'oeuvre einer, neben ſo vielen ſchon vorhandenen und geſetzten Perſönlichkeiten offenbar überflüſſigen Perſönlichkeit. — Daß auch in dieſem Zuſammenhange der Begriff der Dreieinigkeit zu einer bloßen Formel herabſinkt, und nur uneigentlich, nur für die Vorſtellung, als eine Dreiheit der Perſonen in Gott bezeichnet werden kann, bedarf keiner beſondern Bemerkung.

Allen dieſen wunderlichen Verwirrungen, den unvermeidlichen Folgen aus den einſeitig rationaliſtiſchen Prämiſſen jenes Syſtemes, macht das Syſtem der Freiheit mit Einem Schlage ein Ende, indem es nur die Dreiheit der Perſonen in Gott für ewig, die Welt aber ſammt Allem, was darin iſt, für ge-

ſchaffen in jenem ſtrengen Wortſinn erklärt, da Schaffen einen Anfang auch in der Zeit in ſich ſchließt. — Wir wiſſen recht wohl, daß unſer Syſtem hiermit in einen Widerſpruch gegen den Buchſtaben auch der ältern chriſtlichen Philoſophie zu treten ſcheint, welche, wie man z. B. in den Confeſſionen des Auguſtinus umſtändlich ausgeführt finden kann, die Welt nicht in der Zeit, ſondern mit der Zeit geſchaffen meinte. Allein dieſer Widerſpruch iſt ein blos ſcheinbarer. Was nämlich dort Zeit heißt, das iſt, genauer beſehen, nichts Anderes, als jener aus der platoniſchen Philoſophie, insbeſondere aus dem Timäus entlehnte Begriff, nicht der metaphyſiſchen, ſondern der phyſiſchen Zeit, der Zeitordnung, wie dieſe durch den regelmäßigen Verlauf der Himmelskörper feſtgeſtellt und begründet iſt. Daß dieſe Zeit erſt mit der Weltſchöpfung ihren Anfang genommen hat, darüber kann kein Zweifel ſein, einen andern Zeitbegriff aber, als dieſen, kannte jene Philoſophie nicht, vielmehr dachte ſie, mit den ächteſten Vorſtellungen des Chriſtenthums übereinſtimmend, den vorweltlichen Gott, indem ſie ihn zeitlos zu denken vorgab, in der That noch zeitlich; ſonſt hätte ſie die Weltſchöpfung nicht als eine freie That des göttlichen Willens und der göttlichen Weisheit zu erkennen vermocht. In dem Syſteme der Freiheit ſteht die abſtrakt metaphyſiſche Erkenntniß des dem reinen, vorweltlichen Weſen Gottes immanenten Zeitbegriffs im engſten Zuſammenhange mit der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß der Perſönlichkeit dieſes vorweltlichen Gottes; denn der Begriff der Perſönlichkeit vermag wiſſenſchaftlich nicht ohne den Zeitbegriff gedacht zu werden. Der Begriff der Freiheit, der freien Perſönlichkeit tritt nämlich in dieſem Syſteme als das Endergebniß jener dialektiſchen Vermittelung auf, welche durch alle metaphyſiſchen Kategorieen oder unbedingt nothwendigen Daſeinsformen, (zu denen auch der Zeitbegriff gehört) hindurchgehend, dieſe ſämmtlich als untergeordnete Momente jener letzten und höchſten aller Kategorieen einverleibt. Wie aber im dialektiſchen Sinne der Begriff der Freiheit durch alle übrigen metaphyſiſchen Form-

begriffe vermittelt iſt, ſo ſind umgekehrt die Begriffe, welche die in dieſen Formen geſetzte Realität und Wirklichkeit ausdrücken, durch den Begriff der Freiheit vermittelt. Dieſe Vermittelung hat die Folge, daß alle realphiloſophiſchen Begriffe der niederen Stufen, d. h. alle diejenigen, die weltliches, creatürliches Daſein ausdrücken, zuletzt, am Schluſſe des Syſtemes, in den Begriff eines freien, perſönlichen Urweſens zuſammengehen, welchen, zwar nicht dialektiſche, wohl aber zeitliche Priorität vor allen übrigen zukommt. Zufolge des Sinnes der dialektiſchen Entwickelung haben nämlich jene Begriffe der niedern Stufen zunächſt blos ideale Geltung in dem Begriffe der letzten und höchſten Stufe *); ſie drücken an ſich nur die Form des immanenten, göttlichen Gedankenlebens aus; wiefern ihnen dennoch ein ſelbſtſtändiges, reales Daſein entſpricht, ſo kann der Grund dieſes Daſeins einzig in jenem frei perſönlichen Urweſen ſelbſt liegen, aus welchem er in dem Begriffe der Schöpfung abgeleitet wird, die, wie man hier ſieht, nicht am Beginne der Realphiloſophie, ſondern erſt am Schluſſe des geſammten Syſtemes der Philoſophie ſeine dialektiſche Stelle finden kann.

*) Sonderbarer Weiſe hat Hr. Schaller (S. 263) den Ref. dahin mißverſtanden, als lehre auch er, gleich Hegel, eine Ewigkeit der Welt, „die Kategorieen" nämlich, ſo ſchließt Hr. Sch. im Sinne, wie er meint, des Ref., „die Kategorieen des Daſeins, der Endlichkeit u. ſ. w." (genauer ausgedrückt ſollte es heißen: die in Form dieſer Kategorieen geſetzte Realität, oder die dieſen Kategorieen entſprechenden Begriffe der Realphiloſophie) „ſind nicht etwa nur ideell in Gott geſetzt, ſo daß ſie nur als Formen in der göttlichen Vernunft enthalten wären; denn dies wäre eine Hypoſtaſe der leeren endlichen Form." Ref. erblickt in ſolcher Idealität der endlichen Formen nichts weniger, als eine fehlerhafte Hypoſtaſe; vielmehr kann man auch ſchon in ſeinen bisherigen Schriften deutlich genug die Lehre ausgeſprochen finden, daß von allen realen Weſen nur Gott ohne Anfang in der Zeit iſt.

Daß nun jene göttliche Urperſönlichkeit, deren Begriffe zwar nicht logiſche Denknothwendigkeit, wohl aber eine Nothwendigkeit ſolcher Art, wie die oben von uns bezeichnete reale Nothwendigkeit iſt, zukommt, — daß ſie nicht als eine ſchlechthin einfache zu denken iſt, erhellt aus dem Zuvorgeſagten. Wenn auch Hegels Syſtem in der Geſtalt, die ihm gegenwärtig ſeine Jünger gegeben haben, auf die Forderung einer abſoluten perſönlichen Einheit des Seienden, — trotz ſeiner Anerkennung des Begriffs der Dreieinigkeit, zurückkommen zu wollen Miene macht; ſo müſſen wir ſolche Foderung als ſchlechterdings unberechtigt zurückweiſen. Nur der Subſtanz, aber nicht auch der Perſon nach, iſt das Göttliche Eines: dies iſt, wie die ächte Lehre des Chriſtenthums, ſo nicht weniger auch die Lehre der zum vollſtändigen Bewußtſein ihrer rationalen Grundlage hindurchgedrungenen, aber nicht mehr im rationaliſtiſchen Sinne dieſe Grundlage hypoſtaſirenden Philoſophie. Weshalb aber dieſe urſprüngliche, aller Weltſchöpfung vorangehende Mehrheit der Perſonen oder Hypoſtaſen in Gott als Dreiheit zu faſſen ſei: dies hat Ref. an einem andern Orte *) wiſſenſchaftlich auszuführen verſucht; ein Verſuch, der vielleicht in mancher Hinſicht noch präciſer hätte ausfallen können, wenn es dem Ref. ſchon damals vergönnt geweſen wäre, ſich auf ſeine erſt ſpäter erſchienene Darſtellung der Metaphyſik zurückzubeziehen. Dort nämlich iſt am Schluſſe **) nachgewirſen, wie, da alles reale Daſein in einem Specificiren der leeren metaphyſiſchen Unendlichkeit beſteht, auch das Urwirkliche, d. h. der perſönliche Gott, ſich ſelbſt oder ſeine eigene Perſönlichkeit, zunächſt in quantitativer Form, durch eine Specification ſetzen muß, die als gleich ewig mit ſeinem Weſen zu denken iſt. Daß der Exponent dieſer Urſpecification, ſo nämlich, wie ſich dieſelbe in der Realphiloſophie als eine wirklich vorauszuſetzende erweiſt, — die

*) Idee der Gottheit S. 247. ff.

**) Grundzüge der Metaphyſik S. 361.

Dreizahl, die ſpecifiſche Urbeſtimmtheit ſelbſt alſo keine andere, als die Dreieinigkeit der Perſonen in Gott iſt: dies findet ſich dort zwar, weil es nicht mehr in die Metaphyſik als ſolche gehört, nicht ausdrücklich ausgeſprochen; doch wird auch innerhalb der Metaphyſik auf die Bedeutung, die dort ſchon die Dreizahl als Exponent derjenigen Urſpecification hat, die als eine reinformale noch in das Bereich der Metaphyſik fällt, genugſam hingewieſen. *) Die Aufnahme dieſer ſpecifiſchen Urzahl der Metaphyſik als Grundſpecifikation Seiner eigenen, freien Perſönlichkeit iſt eben die That, durch welche Gott von Ewigkeit her Sich Selber ſetzt, und zum Herrn über jene fürerſt noch leere Unendlichkeit macht, welche durch Seinen Schöpferwillen erfüllt, durch die Entäußerung der zweiten Perſon in Ihm, — nach den geheiligten Symbolen des Chriſtenthums durch die Menſchwerdung, durch das Leiden, den Tod und die Auferſtehung des göttlichen Sohnes, — zur Gleichheit mit Ihm ſelbſt emporgehoben werden ſoll.

---

*) Ebendaſ. S. 303. ff., beſonders S. 313. f.

Ueber die Stellung der philoſophiſchen und der chriſtlichen Ethik zu einander

von

Otto Krabbe.

Die Begründung der philoſophiſchen Ethik kann nicht an und für ſich geſchehen, ſondern nur in Beziehung auf das höchſte Wiſſen der Philoſophie, aus dem ſich ihre Ableitung ergiebt. Das höchſte Wiſſen trägt zugleich die Keime des Ethiſchen in ſich, deren Entwickelung die Ethik verfolgt. Die philoſophiſche Ethik ſetzt daher ſo gut einen Dogmatismus voraus, als die chriſtliche Ethik die Dogmatik. Von der jedesmaligen Geſtaltung der Philoſophie wird es abhängen, welche Bildungselemente für die Ethik ſie in ſich trägt; und je nachdem ihr Dogmatismus ſeine Wahrheit hat, ſei es eine relative, oder ſei es eine abſolute in Hinſicht auf die höchſte Aufgabe der Wiſſenſchaft, wird auch die aus ihm hervorgehende Entwickelung der Ethik ihre Wahrheit haben. Dieſe Abhängigkeit wird ſowohl ihrer formellen als materiellen Seite nach ſtets eine nothwendige ſein. Wie die Philoſophie ſelbſt in der verſuchten Löſung ihrer Probleme immer nur ein Fortſchreiten zu dem Wiſſen und ein Werden der Wiſſenſchaft ſehen kann, ſo wird auch das Subſtrat der philoſophiſchen Ethik mehr oder minder dem Werden unterliegen. Und da die Vollendung des Wiſſens auf dem rein ſubjectiven Gebiet der Erkenntniß, — abgeſehen von allem objectiv Gegebenen überhaupt, da die empiriſchen Wiſſenſchaften noch lange nicht von der Philoſophie werden durchdrungen ſein, um zu dem vollendeten Wiſſen verwandt werden zu können, — in Frage ſteht; ſo wird damit die wiſſenſchaftliche

Begründung der philoſophiſchen Ethik noch weit hinausgerückt ſein.

Das Verſtändniß der chriſtlichen Ethik ruht auf ähnliche Weiſe in der dogmatiſchen Theologie, und wenn die Ethik allerdings eine eigenthümliche Weiterbildung der Dogmatik nach der Seite des Willens hin iſt, ſo bleibt doch die Dogmatik ihre Grundlage und ihre Lebensquelle. Sie losreißen von derſelben hieße ihre Geneſis und ihr eigentliches Leben zerſtören. Damit aber ſoll der chriſtlichen Ethik keineswegs ein eigenthümlicher Gehalt und eigene Lebenskraft abgeſprochen werden; aber wohl iſt es nöthig auf die naturgemäße und nothwendige Verbindung beider hinzuweiſen, da während einer langen Periode der ſpecifiſche Inhalt der chriſtlichen Ethik in allen Bearbeitungen derſelben zurück trat. Man wähnte die philoſophiſche Moral mit der chriſtlichen identificiren zu können, wenn man gleich von dem vermeintlichen Standpunkte der Philoſophie aus ſich gedrungen fühlte, den Glaubenswahrheiten den Krieg zu erklären. Im Gebiete der Ethik war man überhaupt geneigter äußerlich einiges Poſitive aufzunehmen, obgleich gerade durch die Verflachung des eigenthümlich Chriſtlichen die Bedeutſamkeit deſſelben für die Fortentwickelung der Ethik verloren ging.— Die Dogmatik enthält das höchſte Wiſſen, welches die Gemeinde des Herrn als ein Geſammteigenthum beſitzt und ihre Grundlage iſt eine geſicherte und feſte, da ſie ihrem Inhalte nach auf Offenbarung ruht. Die Form der Dogmatik mag eine wechſelnde ſeyn und die wiſſenſchaftliche Erkenntniß ihres Subſtrats mag zum höheren Bewußtſein erhoben werden können; aber ihr materieller Inhalt, als ein poſitiver, wird dem Wechſel nicht unterworfen ſeyn. Da nun das Princip der chriſtlichen Ethik das der Offenbarung iſt, ſo liegt darin das Gemeinſame mit der Dogmatik, und zugleich daß auch das Weſen der chriſtlichen Ethik unabhängig und unberührt bleibt von ihrer formellen Fortentwickelung.

Das Grundbewußtſein der chriſtlichen Dogmatik iſt die Perſönlichkeit Gottes, welcher die Schöpfung der Welt aus

Nichts als eine freie That ſeiner Liebe vollbracht hat. Dieſer perſönliche Gott iſt für ſie alleiniges Princip der Welt, und er iſt es, der ſich den Menſchen nicht bloß innerlich offenbart, ſondern deſſen Offenbarung auch äußerlich in den Thaten der Weltgeſchichte hervortritt, und vor Allem in der Menſchwerdung ſeines Sohnes ſich ihnen bezeugt. Es leuchtet ein, daß, ſo einfach und klar dieſe Prämiſſen innerhalb des chriſtlichen Gebietes ſind, und ſo bedingend namentlich für die chriſtliche Ethik, die Philoſophie ſich ſchon zu dem erſten Satze, zu der Annahme eines perſönlichen Gottes ſtets negirend oder beſchränkend verhalten hat, wenn ſie nicht unter dem Einfluß des chriſtlichen Momentes ſtand. Die Idee eines perſönlichen rein ſchaffenden Gottes iſt der Anfangspunkt aller chriſtlichen Philoſophie. Dazu bildet die alte Philoſophie einen ſchroffen Gegenſatz, welche bei allen Verſuchen, dem Dualismus zu entgehen, doch nicht die Materie zu beſeitigen vermochte, welche als ein Fürſichſein ſich geltend machte. Hat auch in der neuern Philoſophie dieſe Grunddifferenz eine verſchiedene Richtung und Wendung genommen, ſo hat ſie dennoch, nur anders modificirt, fortgedauert. Die Ethik iſt dabei auf das Genaueſte betheiligt und ohne Zweifel liegt darin mit ein Grund, warum die philoſophiſche Ethik als Wiſſenſchaft ſo wenig fortgeſchritten iſt. Denn fragen wir uns, was in der Entwickelung der neuern Philoſophie für die Ethik gethan iſt, ſo wird ſich uns bald zeigen, daß dem Begriffe der Wiſſenſchaft wenig Genüge geſchehen iſt, und daß das bisher intellectuell Errungene mit dem chriſtlichen Princip ſich meiſt im völligen Gegenſatz befindet.

Wir gehen hier zunächſt auf den Spinozismus zurück, auf diejenige Philoſophie, welche ſo bedeutſam auf die Folgezeit eingewirkt hat, und in der auch wir noch immer geneigt ſind die conſequenteſte Durchführung des Pantheismus zu ſehen, da Gott in derſelben nur als Subſtanz beſtimmt wird. Wir finden uns dazu um ſo mehr veranlaßt, als man von der hohen Reinheit dieſer Moral, deren Princip die lautere Liebe Gottes ſei, geredet, und dieſe Reinheit der Moral als Conſequenz des

Syſtems dargeſtellt hat. Da dem Spinoza die unendliche Subſtanz Gott iſt und der Grund aller Dinge (natura naturans), ſo iſt bei ihm allein von einer Freiheit der Gottheit die Rede, inſofern dieſe die letzte ſelbſtſtändige Urſache iſt; doch erſcheint ſie nur als todte Einheit, gegenüber der unendlichen Vielheit der Dinge, da ſie in das ewige Werden nicht einzugreifen vermag. Spinoza verweiſt aus dem Begriffe der göttlichen Freiheit jede Art von Wahl, da das abſolut Vollkommene nur mit Nothwendigkeit in abſoluter Beſtimmtheit ſich entwickeln kann, wie er denn ebenfalls jede Uebertragung des Zweckbegriffes auf die Gottheit als in ſich nichtige Determinationen des Unendlichen ablehnte. So war ihm auch die menſchliche Freiheit, welche die Seele der Ethik iſt, verloren gegangen. Eine freie Selbſtbeſtimmung kennt er nicht, da jede Selbſtbeſtimmung eine ſcheinbare iſt und durch andere Akte determinirt wird. Das unmittelbare Bewußtſein freier Selbſtbeſtimmung führt er auf Selbſttäuſchung zurück, auf die Verwechſelung bloßer Bilder mit wirkſamen Vorſtellungen, von denen nur eine Cauſalität erlangt und erlangen kann. Dieß hebt dann folgerecht jede Zurechnung auf. Hier findet ſich der ſchärfſte Gegenſatz zu dem chriſtlichen Elemente, in welchem mit der entſchiedenen Anerkennung der Perſönlichkeit des Menſchen Freiheit und Zurechnung, und implicite ein beſtimmtes Verhältniß zu dem lebendigen, perſönlichen Gott geſetzt iſt.

Wir wollen keinesweges dem Syſtem des Spinoza die ſittlichen Elemente abſprechen, aber wir können ſie nur in beſchränktem Sinne anerkennen, ſoweit ohne jene Grundbegriffe und bei dem folgenreichen Irrthum Spinoza's, Selbſtthätigkeit an die Stelle der Selbſtbeſtimmung zu ſetzen, Sittlichkeit überhaupt beſtehen kann. Er identificirt Action mit dem Sittlichen, und das Unſittliche bezieht ſich ihm ausſchließlich auf das Paſſive. Die ſittliche Aufgabe iſt Erkenntniß der Gottheit, Erkenntniß der Subſtanz; und dieſe würde völlig gelöſt, wenn die Subſtanz als ſolche nicht bloß partiell, ſondern abſolut umfaßt und erkannt werden würde. Wenn nun Hegel als Princip der Spi-

nozistiſchen Ethik die lautere Liebe Gottes hervorgehoben hat, ſo iſt es allerdings wahr, daß jene ſittliche Aufgabe der Erkenntniß der Gottheit auf die Liebe zu derſelben zurückgeführt wird, aber iſt am Ende nicht dieſe Liebe eine höher potenzirte Selbſtliebe? Der Menſch umfaßt liebend die Gottheit, deren Theil und beſtimmte Modifikation er iſt; er giebt ſich dieſer Liebe Gottes hin, macht ſich aber dennoch in gewiſſem Sinne zum Objekte derſelben. Dennoch ruht hierin der Glanzpunkt der Spinoziſtiſchen Ethik, daß dieſelbe darein vorzugsweiſe die ſittliche Thätigkeit ſetzt, von allem Selbſtiſchen abzuſehen und hinausgehend über die Engherzigkeit ſelbſtiſcher Thätigkeiten und Zwecke die Liebe zu dem Ewigen feſtzuhalten. So tief und wahr dieß gedacht iſt, ſo erbleicht doch der Glanz ſolcher Liebe durch die ihr gegebene Beziehung und wird dadurch unwahr. Dasjenige aber, was wahr iſt in jener Gedankenreihe, findet erſt in der chriſtlichen Ethik, in welcher die freie Selbſtbeſtimmung das Bewegende und die Liebe zu Gott in Chriſto das Ziel iſt, ſeine Verwirklichung.

Wir wenden uns jetzt in unſerer Erörterung, da wir ſpäter auf Leibnitz zurückkommen werden, zu Kant, in welchem die Tendenz der neuern Philoſophie hervortritt. Was das Princip der Kantiſchen Ethik, den kategoriſchen Imperativ betrifft, ſo wird die Leerheit deſſelben dem chriſtlichen Principe gegenüber recht klar und augenſcheinlich, und muß ſchneidend und zurückſtoßend einwirken. Kant bemühte ſich eine Formel für unſer Handeln ohne Rückſicht auf einen Zweck aufzufinden, weßhalb ſeine Ethik nothwendig eine formale werden mußte. Er war der irrigen Meinung, daß der Wille, ſofern er durch die bloße Form beſtimmt werde, nicht durch das Geſetz der Cauſalität bedingt und daher frei ſei. Aber anſtatt daß Kant auf dieſe Weiſe die Freiheit geſichert hätte, verſchwand ſie ihm wider ſeinen Willen aus ſeinem Syſtem, wenn auch nicht dem Namen nach, und mußte zugleich von allem demjenigen bedroht werden, was den kategoriſchen Imperativ als nichtig erſcheinen ließ. Sein allgemeines Geſetz und ſeine transſcendentale

Freiheit liegen nicht ſowohl über jede Cauſalität hinaus, als daß beide nur von ihm erfunden ſind, ohne irgend genügend begründet zu ſeyn. Zur Unſterblichkeit der Seele gelangt er auf keinem andern Wege, als weil dieſelbe ihm die Bedingung der Möglichkeit des höchſten Gutes iſt, und ebenfalls vermag er nur auf praktiſchem Umwege zu der Idee Gottes zu gelangen, welche ihm als Poſtulat der praktiſchen Vernunft gilt. Bei einer Sittenlehre wie die Kantiſche, deren Princip durchaus formal iſt, iſt nicht einzuſehen, wie ſie Objekte der Anwendung gewinnen ſoll, zumal da jede höhere Grundlage fehlt und nach Kant dem Menſchen die Ueberzeugung vom Seyn des Ueberſinnlichen allein aus der Analyſis des ſittlichen Bewußtſeins entſteht.

So wie wir oben hervorhoben, daß auf chriſtlichem Gebiete die ganze Dogmatik die Vorausſetzung und die Grundlage der Ethik iſt, ſo nehmen wir dagegen bei Kant wahr, daß das umgekehrte Verhältniß Statt finden ſoll, und daß er mühſam durch die Moral zu den erſten Grundüberzeugungen der Religion gelangt. Die Religion hört auf, ſelbſtſtändig zu ſein, und wird abhängig vom ſittlichen Bewußtſein, da umgekehrt dieſes naturgemäß aus dem religiöſen Bewußtſein erwächſt. Kein Wunder daher, daß in derjenigen Periode, in welcher die Kantiſche Philoſophie einen weit verbreiteten Einfluß auf die Theologie gewann, Dogmatik und Ethik ihres poſitiven Inhalts beraubt wurden, um dafür ein Moralſyſtem an die Stelle zu ſetzen, welches ächt pelagianiſch Erkenntniß des Sittlichen und Kraft zum Guten aus dem Menſchen ſelbſt ableitete. Das reine Sollen ſollte den Menſchen von jedem göttlichen Einfluß emancipiren; jede mögliche Einwirkung Gottes auf den Menſchen ward ſorgfältig abgeſchnitten, damit aus dem Menſchen ſelbſt die Erfüllung des Sittengeſetzes hervorgehe und er ſein Geſetz, nicht das Geſetz Gottes, erfülle. Kant iſt beſorgt, daß die Beſtimmung aus ſich heraus dem Menſchen geſchmälert werde, wenn der Wille Gottes als ein zu Vollziehendes ihm gegenübertritt; für Gott bleibt im Verhältniß zu dem

Menſchen nur die Stellung eines Vergelters übrig, da jede innere Beziehung unſeres Lebens zu ihm ausgeſchloſſen iſt, und dieſe Stellung wird dadurch bedingt, weil Kant eine genaue Uebereinſtimmung zwiſchen Glückſeligkeit und Tugend annehmen zu müſſen glaubte. Daher werden wir gewiß nicht Unrecht haben, wenn wir bei aller Anerkennung des großartigen Einfluſſes, welchen Kant, den geiſtigen Erneuerungsproceß ſeiner Zeit bedingend, auf jede ſpätere Entwickelung der Philoſophie geübt hat, innerhalb des ethiſchen Gebietes bei ihm die größte Armuth finden. Die Verklärung des Selbſtiſchen hat keinen Raum in ſeinem Syſtem, da die Liebe Gottes dem Princip nach ausgeſchloſſen iſt. Leider hatte ſich Kant durch ſeine Theorie der Erkenntniß jeder Einwirkung der chriſtlichen Offenbarung auch im Ethiſchen entzogen, obwohl die Anerkennung des radikalen Böſen und die Annahme des Kampfes des guten und böſen Princips im Menſchen wichtige Momente für die Entwickelung und Aneignung chriſtlicher Ideen in ihm hätten werden können.

Auch in Fichte nahm die philoſophiſche Ethik keine andre Stellung zur chriſtlichen auf Offenbarung ruhenden ein. Die Vernunft wird nach ihm concret in dem Ich, und die ganze äußere und innere Welt iſt abhängig von demſelben, das Ich aber nicht abhängig von irgend Etwas. Das Objektive erhält nur Realität durch das Subjektive; an und für ſich hat es kein Seyn; ſondern erhält es erſt durch das Subjektive. Zwar iſt Fichte's Meinung keinesweges, daß dem Individuum abſolute Selbſtſtändigkeit zukomme, ſondern der Vernunft im Ich überhaupt, aber dennoch iſt der Subjektivismus, da das Ich zum Princip aller Dinge gemacht wird, auf die Spitze getrieben. Der perſönliche Gott tritt vor der Selbſtſtändigkeit des Ichs zurück, da in dieſem die Welt ruht und Gott folgerecht ſeine Beſtimmung und ſein Seyn durch dieſes erhält. Die ſittliche Aufgabe iſt, das Nicht-Ich durch das Ich zu beſtimmen, aber der Wille des Ichs ſteht in keinem Verhältniß zu dem göttlichen Willen, wird weder von demſelben beſtimmend

berührt, noch viel weniger erſcheint er als Zielpunkt des ſittlichen Strebens. Vereinigung des Naturtriebes und des höheren Triebes, welcher nach Kantiſcher Auffaſſung durch kein Objekt beſtimmt wird, ſoll angeſtrebt werden; aber dennoch werden andererſeits Objekte des reinen Triebes in kirchlicher, bürgerlicher und geſelliger Beziehung aufgeſtellt, wodurch die objektloſe transſcendentale Freiheit ihr Charakteriſtiſches verlieren mußte. Auch werden dieſe Objekte des ſittlichen Strebens, von Schleiermacher als ſittliche Güter bezeichnet, ganz äußerlich abgeleitet und an einander gereiht. Da der lebendige perſönliche Gott mit der objektiven Offenbarung ſeines heiligen Willens nicht anerkannt und begriffen war, ſo konnte der Wille dieſes perſönlichen Gottes auch nicht zum Princip des menſchlichen erhoben werden, ſo daß hierin nicht minder, wie in der abſoluten Ueberhebung des Ichs, ein das Chriſtliche Ausſchließendes liegen mußte. Es gilt dieß insbeſondre von der ſcharfen Hervorhebung des Ichs in Fichte's erſtem unentwickelten Syſteme. Kaum bedarf es indeß einer Erwähnung, daß damit nicht die lebendige Religiöſität und die tiefe Frömmigkeit, welche Fichte's Schriften, beſonders die ſpäteren durchdringt, verkannt und in Abrede geſtellt werden ſoll, da wir vielmehr die Ueberzeugung haben, daß Fichte ganz geeignet geweſen wäre, umgeſtaltend auf die Theologie einzuwirken, wenn ihm eine längere Entwickelungszeit vergönnt geweſen wäre.

Schleiermachers Grundlinien einer Kritik aller bisherigen Sittenlehre haben unſtreitig dadurch Epoche gemacht, daß ſie das Ungenügende der philoſophiſchen Ethik als Wiſſenſchaft in Hinſicht auf Inhalt, Form und Methode zum allgemeineren Bewußtſein brachten. Alle ſpätere Kritik der verſchiedenen Moralprincipien iſt von ihm ausgegangen und mannigfach bedingt worden, ſo daß er ohne Zweifel die Bahn zu einer wiſſenſchaftlichen Behandlung der Ethik gebrochen hat. Seine in der Akademie der Wiſſenſchaften gehaltenen Vorträge bezeugen zugleich ſein Beſtreben und ſein fortgeſetztes Ringen, für die philoſophiſche Ethik eine wiſſenſchaftliche Begründung zu gewinnen.

Seine im J. 1819 in der Akademie der Wiſſenſchaften gehaltene Vorleſung: „über die wiſſenſchaftliche Behandlung des Tugendbegriffs" ſucht mit vollem Rechte demſelben die Einheit zu vindiciren, während die 1824 dort gegebene Abhandlung: „über die wiſſenſchaftliche Behandlung des Pflichtbegriffs" dieſem die Mannigfaltigkeit zuweiſt. So dankenswerth und trefflich dieſe und die 1827 und 1830 mitgetheilten Erörterungen „über den Begriff des höchſten Gutes" ſind, ſo waren es doch immer nur Grundriſſe zum poſitiven Aufbau der Wiſſenſchaft, mehr andeutend und den Weg bahnend, als ſtreng ſyſtematiſirend. Das Ganze ſeiner Conſtruktion der philoſophiſchen Ethik konnte daraus nicht überſchaut, wohl aber im Einzelnen divinirt werden.

Fragen wir nun, nachdem aus Schleiermachers handſchriftlichem Nachlaſſe ſein Entwurf eines Syſtems der Sittenlehre herausgegeben iſt: wie verhält ſich dieſes Syſtem zur chriſtlichen Ethik; ſo zeigt uns ſchon die Stellung der Ethik als Wiſſenſchaft parallel mit der Phyſik, und das Nebenordnen der Geſchichtskunde, die ihm das Erkennen des Daſeins der Vernunft iſt bei der Ethik, welche das Erkennen des Weſens der Vernunft iſt, daß die Ethik bloß als Schlüſſel gebraucht wird, den erfahrungsmäßigen Ausdruck des endlichen Seins, ſofern es Vernunft iſt, zu verſtehen, ſo wie ſie an und für ſich nur der beſchauliche Ausdruck deſſelben Seins iſt. Somit iſt aber die Ethik in das Gebiet des rein endlichen vernunftmäßigen Seins hinabgezogen; die Beziehung auf das Unendliche, auf das Abſolute beſteht in der Identität der Vernunft mit der Totalität des Realen. Die abſolut ſchöpferiſche Thätigkeit Gottes, welche das Chriſtenthum als ein Schaffen aus Nichts begreift, iſt abſolut ausgeſchloſſen. Es iſt von keiner Entgegenſetzung Gottes den Menſchen gegenüber die Rede und ſo auch nicht von einer Entgegenſetzung des göttlichen und menſchlichen Willens, um den menſchlichen zu realiſiren. Sittlich iſt nach Schleiermacher das zur Natur Werden der Vernunft. Die Identität der Natur und Vernunft liegt der Vorausſetzung nach dabei

zum Grunde und die Vollendung der Sittlichkeit muß ihm daher ſein, wenn beide gegenſeitig organiſch durchdrungen ſind.

Abgeſehen ſelbſt davon, daß Schleiermacher nirgends eine Entwickelung dieſer beiden Grundbegriffe: Natur und Vernunft gegeben hat, worauf doch die Baſis der von ihm aufgeſtellten Ethik ruht, und daß es daher dahin geſtellt bleiben muß, wie Schleiermacher dieſe beiden Begriffe an ſich und in ihrer Relation zu dem Begriffe Gottes faßte, in wie weit er daher denſelben als Subſtanz und in wie weit er ihn als Geiſt und Subjekt beſtimmte: ſo iſt doch dadurch die Differenz der Schleiermacherſchen philoſophiſchen Ethik mit der chriſtlichen eine ſo abſolute, daß der Gegenſatz von Gut und Böſe aus der Ethik hinausgewieſen wird. Alles Sittliche iſt bei Schleiermacher immer nur im Werden begriffen, ſo wie alles ethiſche Wiſſen ihm Ausdruck des immer ſchon angefangenen, aber nie vollendeten Naturwerdens der Vernunft iſt. Der Zwieſpalt im innern Leben des Menſchen und die durch das Losreißen des menſchlichen Willens von dem göttlichen verurſachte Unſeligkeit kann weder eine Anerkennung ihres Vorhandenſeins, noch einen Verſuch der Vermittelung und der Verſöhnung finden. Es kommt allein darauf an, worin zugleich das Höchſte der ethiſchen Aufgaben von Schleiermacher geſetzt iſt, daß das Sein oder die Natur von der Vernunft durchdrungen ſei, und daß wiederum die Vernunft als ſeiend, als zur Natur geworden, ſich darſtelle, ſo daß, da zwiſchen Natur und Vernunft qualitativ kein Unterſchied iſt, beide ſich gegenſeitig zu beſitzen beſtimmt ſind. Abhängig erſcheint hier Schleiermacher ſowohl von Fichte als von Schelling, welcher Letztere die ganz abſolut vollkommene In-Eins Bildung des Realen und Idealen ausgeſprochen hatte. Auch der Begriff der Heiligung, welcher der chriſtlichen Ethik weſentlich und eigenthümlich iſt, kann auf dieſe Weiſe nicht anerkannt werden, geſchweige denn eine richtige Stellung erhalten. Statt deſſen handelt es ſich bei Schleiermacher darum, wie die ethiſche Erkenntniß, ein Produkt der Vernunftthätigkeit, ſich realiſire und in das Sein übergehe, nicht als ein

Individuelles, ſondern als ein Gemeinſames, entſprechend der Vernunftthätigkeit an und für ſich.

Die Wiſſenſchaft der reinen Idee, welche das reine ſubſtantielle Denken ausmacht, trägt das Weſen der Dinge nach Hegel in ſich. Die Idee an und für ſich und in ihrem Andersſein iſt die Welt des Geiſtes und der Natur; die Lehre von der Immanenz Gottes in der Welt wird zu ihrer höchſten Potenz erhoben, indem Gott nicht bloß als Subſtanz geſetzt, ſondern in der lebendigen Durchdringung der Idee und ihrer konkreten Erſcheinung als das Abſolute, als abſoluter Geiſt begriffen wird. Inſofern muß allerdings zugegeben werden, daß über die Immanenz Gottes in der Welt hinausgegangen wird, als dieſer zugleich als Subjekt geſetzt wird. Aber da in der Logik der Begriff deſſelben ſich entwickelt und abwickelt, werden die endlichen Kategorieen zu abſoluten erhoben und der Inhalt Gottes reducirt ſich auf die Beſtimmtheit der Welt im Bewußtſein, ſo daß dennoch bei der nur anders modificirten Immanenz Gottes in der Welt ſtehen geblieben wird. Das Syſtem erkennt keine Disjunktion Gottes und der Welt, weßhalb ihm auch der Anfangspunkt aller wahrhaft chriſtlichen Philoſophie fehlt, der Begriff eines rein ſchaffenden Gottes, welcher keinesweges durch die Einheit des Seins und Denkens Gottes und der Welt erſetzt werden kann. Gott als Urſache der Welt iſt demſelben fremd, ſo ſehr es ſonſt chriſtliche Dogmen durch dialektiſche Entwickelung ihres ſpekulativen Gehaltes aufzunehmen verſucht hat. Gott findet erſt das Bewußtſein ſeiner ſelbſt in dem dialektiſchen Denkproceſſe der Individuen, nicht als ſolcher, aber in ſofern ſie die Gattung conſtituiren. Das Selbſtbewußtſein Gottes kommt mithin nur durch das Weltbewußtſein zu Stande. Statt daß der lebendige Gott der Creatur gegenwärtig und unmittelbar nahe iſt, trägt ſie ihr Theil dazu bei, daß er ſich in dem Endlichen weiß. Wo aber das creatürliche Ich mit dem Selbſtbewußtſein Gottes zuſammenfällt, da fällt jede mehr als äußerliche Berührung und Einwirkung der Offenbarung auf das Syſtem hinweg.

Zugleich iſt die Möglichkeit einer Begründung der Ethik aufgehoben, da das Göttliche und Menſchliche identificirt wird, und der göttliche Wille nicht als der beſtimmende, nicht als ein von dem menſchlichen Willen zu realiſirender angeſehen werden kann, da der abſolute Geiſt ſich ſeiner ſelbſt entäußert, erſt in und durch die Individuen Perſönlichkeit erlangt, aber zugleich erſt in der Totalität aller zum Wiſſen von ſich, zum Selbſtbewußtſein kommt. Die Sittlichkeit iſt Hegeln in dieſer Beziehung die Vollendung des objektiven Geiſtes; ſie iſt die Freiheit als der allgemein vernünftige Wille, wie er in dem reinen Gedanken der einzelnen Subjektivität ſein Wiſſen von ſich hat. Das Anzuſtrebende iſt alſo nichts Anderes als das logiſch Allgemeine, das in der Idee an und für ſich vermittelt wird und zum Bewußtſein kommt. Die ſittliche Aufgabe beſteht in dieſer Uebereinſtimmung und in dieſer Unterwerfung unter das Allgemeine. Daraus erklärt ſich das Beſtreben Hegels, zu zeigen, daß der ſubjektive Wille in ſeiner Abſtraktion für ſich ein Nichtiges ſei und weſentlich nur in der Identität mit dem allgemeinen Willen volle Wahrheit und Realität habe.

Damit aber werden wir zu der Frage hingeführt, wie ſich bei ſolcher Auffaſſung der ſittlichen Aufgabe jenes Syſtem zu der innern Zerriſſenheit des Menſchen, zu dem tiefen Zwieſpalte, welcher ſich durch die Menſchheit zieht, zu der Sünde als der Trennung von Gott verhalte, und ob nicht vielmehr darin ſchon eine Negation der Sünde liege, und der Begriff derſelben in dem Syſteme gar nicht zuläſſig ſei. Es iſt bekannt, wie energiſch Hegel ſich gegen diejenigen erklärte, welche der Identitäts-Philoſophie vorwarfen, daß nach ihr auch Gut und Böſe gleich ſei. Das Böſe hebt er auf das Beſtimmteſte als Entzweiung hervor. Aber dieſe Entzweiung iſt nicht Trennung von dem heiligen Willen eines freien lebendigen Gottes, deſſen Wille den Willen ſeiner Creatur bedingt, ſondern das Böſe iſt Hegeln die reine Reflexion der Subjektivität in ſich gegen das Objektive und Allgemeine. Dadurch wird der ſcharfe Gegenſatz des Guten und Böſen geſchwächt, und, herabgezogen in die

Entgegenſetzung des Subjektiven und Objektiven, nothwendig alterirt. Wahres liegt zwar bei dieſer Faſſung darin, daß die Sünde in dem Fürſichſein des endlichen Weſens beſteht, welches ſich dadurch von Gott und deſſen Willen losſagt, ganz etwas Anderes iſt es aber, wenn das Fürſichſein des Individuums dem allgemeinen Willen entgegengeſetzt wird, wie er in dem reinen Gedanken ſein Wiſſen von ſich hat. Hier zerfallen völlig die Begriffe der Sünde und des Schuldbewußtſeins, womit auch der Begriff der Heiligung entfernt iſt. Wollte man dennoch innerhalb des Syſtems dieſen feſthalten, ſo wäre die Heiligung etwa die Arbeit des abſoluten Geiſtes in der Maſſe der Individuen, zu dem ſich in ihnen Wiſſen zu gelangen.

Haben wir ſomit geſehen, daß im Gebiet der Philoſophie die Conſtruktion des Sittlichen und die Begründung der Ethik ſtets abhängig iſt von dem, was das Syſtem als höchſtes Wiſſen ſetzt; ſo hat ſich uns zugleich ergeben, daß bis jetzt eine andere Begründung der Ethik nicht zu Stande kommen konnte als eine ſolche, welche ſich negirend gegen die Grundbaſis der chriſtlichen Ethik verhält und dadurch den Charakter einer Ethik überhaupt gefährdet oder aufhebt. Es iſt damit nicht eine Grunddifferenz zwiſchen der ſogenannten natürlichen Moral und der chriſtlichen gemeint, über welche früher wohl hin und her geſtritten worden iſt, da doch von einer natürlichen Moral überhaupt bloß im populären Sprachgebrauch die Rede ſein kann. Die wiſſenſchaftliche Betrachtungsweiſe hat es mit derjenigen Moral zu thun, welche, obwohl ihre Grundelemente aus der ſittlichen Natur des Menſchen gewonnen ſind, doch durch philoſophiſche Vermittelung eine ſtrengwiſſenſchaftliche geworden iſt. Dieſer ſteht der Name einer philoſophiſchen Ethik zu, nicht aber einer ſogenannten natürlichen Moral. Dieſe letztere hat für ihr willkührlich zuſammengeleſenes und ſynthetiſch aus einzelnen ſittlichen Zügen gebildetes Ideal insgemein eine Wahrheit und eine Realität in Anſpruch genommen, welche es durchaus nicht beſitzt. Darauf alſo können wir uns hier nicht einlaſſen, wie weit eine ſolche natürliche Moral in dem Sinne, in wel-

chem ſie lange Zeit eine weit verbreitete Annahme gefunden hat und theilweiſe noch jetzt findet, und bei welcher man ſich insgemein ſehr behaglich freute, nicht nöthig zu haben, einen abſoluten Unterſchied zwiſchen dieſer natürlichen Moral und der chriſtlichen zu ſtatuiren, Elemente des Wahren in ſich enthalte, oder nicht. Das Richtige liegt allein darin, daß ſowohl die philoſophiſche als auch die chriſtliche Ethik ſich auf die ſittliche Natur des Menſchen beziehen, und daß die ſogenannte natürliche Moral, welche lange genug mit der philoſophiſchen identificirt wird, ihre beſten Kräfte aus dem chriſtlichen Elemente unbewußt entnahm, deſſen Einfluß ſie ſich nicht entziehen konnte.

Soweit wir die Entwickelung der philoſophiſchen Ethik verfolgt haben, erkannten wir den Gegenſatz, in welchem ſie ſich zur chriſtlichen befand. Das bloß formale Princip der Kantiſchen Ethik, das abſolute Beſtimmen des Nicht-Ichs durch das Ich, das Poſtulat einer gegenſeitigen Durchdringung der Vernunft und der Natur in Schleiermacherſcher Weiſe, das logiſch Allgemeine des ſubſtantiellen Geiſtes in ſeiner nothwendigen Abwickelung werden nimmer ſich in Vereinigung bringen laſſen mit dem Princip der chriſtlichen Ethik, die einen perſönlichen Gott kennt und einen göttlichen Willen, welcher nicht zurückzuführen iſt auf einen Subjektivismus, welcher Art er auch ſei, oder auf die Objektivität einer unperſönlichen Vernunft, ſondern welcher, den menſchlichen Willen bedingend, als Norm und Regulativ in denſelben aufgenommen werden ſoll.

Die chriſtliche Ethik ſetzt von vorne herein den innigſten Zuſammenhang zwiſchen dem religiöſen Glauben und der Sittlichkeit, da das Princip der Offenbarung dasjenige der chriſtlichen Ethik iſt. Die innigſte Durchdringung des ethiſchen und des religiöſen Elementes wird dadurch bedingt. Der perſönliche lebendige Gott hat ſich als ſolcher offenbaret, und im Glauben wird die Erkenntniß deſſelben vermittelt. Es iſt dieß kein ſubjektives Innewerden Gottes, noch irgend ein Aneignen deſſelben in der Vernunft oder im Gewiſſen, ſondern es iſt das Auf-

nehmen eines Gegebenen, einer poſitiven Wahrheit, welche vermittelſt der offenbarenden Thätigkeit Gottes von Außen an den Menſchen herantritt und in eben dem Maaße eine Anerkennung fordert, als dieß für die Offenbarung Gottes im Innern des Menſchen, und in der Schöpfung des ſich offenbarenden und ſich verbergenden Gottes irgend in Anſpruch genommen werden kann. Mit dieſer Aneignung des Poſitiven iſt kein Widerſpruch geſetzt an und für ſich mit der Offenbarung in Vernunft, Gewiſſen und Schöpfung im Allgemeinen, ſondern da der Inhalt der Offenbarung als ein abſolut Jenſeitiges nicht Produkt einer ſchaffenden Thätigkeit des Menſchen iſt, ſo iſt derſelbe dazu beſtimmt das ſubjektive Innewerden Gottes wahrhaft zu begründen, weiter zu führen und zu vollenden. Die Vernunft hat die Wahrheit der Offenbarung zu begreifen und wird darin ſich ihrer ſelbſt am tiefſten bewußt. Dieſe Art des Erkennens iſt die bedeutſamſte Kritik des Erkenntniß-Vermögens.

Mit der Offenbarung eines perſönlichen lebendigen Gottes iſt implicite die Offenbarung ſeines Willens geſetzt. Hier gelangt die chriſtliche Ethik auf das Einfachſte zu dem Begriffe des Guten, da der geoffenbarte göttliche Wille, welcher das Sollen für den Menſchen enthält, die alleinige Quelle des Guten iſt. Der göttliche Wille ſchließt die Idee des Guten in ſich, und in nothwendiger Folgerichtigkeit muß der göttliche Wille Princip des menſchlichen werden, und er kann es werden, da derſelbe perſönliche lebendige Gott, der ſeinen Willen an die Menſchen geoffenbaret, dieſe auch ins Daſein gerufen hat, welche, da wir die göttliche Thätigkeit in Beziehung auf die Schöpfung und Erlöſung nicht getrennt denken dürfen, an und für ſich fähig ſein müſſen, dieſe Offenbarung des göttlichen Willens in ſich aufzunehmen und die erkannte Wahrheit zu verwirklichen. Dieſe Offenbarung ſeines Willens iſt eben ſowohl eine freie That Gottes, als die Schöpfung und die mit derſelben nothwendig zuſammen geordnete Erlöſung. Freiheit und Nothwendigkeit durchdringen ſich in dem perſönlichen Gott, ſein Weſen iſt die höhere Einheit beider. Die jedesmalige Be-

ſtimmtheit des göttlichen Willens liegt in ſeinem Weſen, er iſt abſolut frei, das Nothwendige in ihm gehört ſeiner Heiligkeit und Liebe an. Redet man von einer Beſchränkung ſeiner Freiheit, ſo wird dieſe durch ſein Weſen bedingt und hört ſomit auf Beſchränkung zu ſein.

Derſelbe freie perſönliche Gott hat durch den Akt eines abſoluten Schaffens die Welt ins Daſein gerufen, nicht als ein Lebloſes, Nothwendiges und Unfreies, ſondern als ein Werk ſeiner Hände, in welchem eine Fülle freier Urſachen thätig iſt; er hat den Menſchen nach ſeinem Ebenbilde geſchaffen und die Freiheit auf ihn übertragen. Die chriſtliche Ethik leitet daher den Begriff der Freiheit, deſſen die philoſophiſche Ethik bisher nicht Herr zu werden vermochte, aus der Freiheit des perſönlichen Gottes und aus dem Erſchaffenſein nach ſeinem Bilde ab. Mit dem Begriffe der Freiheit hängt nothwendig der Begriff der Zurechnung zuſammen, welchen die Offenbarung in ihren Geboten und Verboten ſtets vorausſetzt, da der heilige Gott ſeinen Menſchen die Befähigung ſein Gebot zu erfüllen ſchaffend ſelbſt gegeben hat. Da, wo der göttliche Wille nicht Princip des menſchlichen iſt, wo ein Fürſichſein des Menſchen ſich bildet, deſſen ganzes Leben in allen ſeinen Einzelheiten mit dem göttlichen innig verbunden ſein und in der Einheit mit dieſem ſeine Wahrheit und ſeine Kraft haben ſoll, herrſcht die Sünde und es entwickelt ſich das Schuldbewußtſein. In dieſem Sinne faßt die Schrift das Böſe als qualitativ verſchieden von dem Guten, als dem göttlichen Willen auf. Denn da die chriſtlichen Begriffe der Sühnung und Erlöſung auf dem geſchärften Bewußtſein der Sünde und Schuld beruhen und dieſe die eigenthümlich chriſtlichen Vorausſetzungen ſind, welche das Kommen des Erlöſers in die Welt bedingten, ſo iſt die chriſtliche Ethik auch weit entfernt etwa nur einen quantitativen Unterſchied anzunehmen und das Böſe als ein Nochnichtſein des Guten aufzufaſſen. Durch dieſe Modifikation der Auffaſſung würde das Weſen des Böſen bedeutend alterirt und ſeine abſolute Differenz mit dem göttlichen Willen

aufgehoben werden. In der Anerkennung der Sünde, als des Widerſpruchs des menſchlichen Willens wider den göttlichen, liegt die Nothwendigkeit denſelben zu überwinden und aufzulöſen, um aufs Neue der Einigung mit dem göttlichen Willen bewußt zu werden. Denn dem creatürlichen Ich, welches mit dem heiligen Willen des perſönlichen Gottes in Conflikt getreten iſt, wohnt das Verlangen inne, verſöhnt zu werden mit Gott, da das Gefühl der abſoluten Abhängigkeit bei der Auflöſung des ſittlichen Bandes ihn durch den religiöſen Glauben mit demſelben verbindet. Es ſehnet ſich die menſchliche noch nicht wiedergeborne Natur um ihres Abfalls von ihrem Schöpfer willen nach Erlöſung und nach Verſöhnung.

Die Wahrheit des Chriſtenthums zeigt ſich hauptſächlich in ſeinem Verhältniß zur menſchlichen Natur, da es vermag dieſe tiefſten Bedürfniſſe derſelben zu erfüllen, das Menſchliche mit dem Göttlichen ganz zu durchdringen und Beides in einander zu bilden, um eine vollkommene Harmonie beider zu erreichen. Wird nun innerhalb der chriſtlichen Ethik der Begriff des Guten der Begriff des göttlichen Willens ſein, ſo hat die Wiſſenſchaft der chriſtlichen Ethik noch die andre Aufgabe zu löſen, in welchem Verhältniß dieſer göttliche Wille zu dem menſchlichen ſtehe. Die Löſung dieſer Frage, auf jedem andern Gebiete ſo ſchwierig, ergiebt ſich in dieſem aus der innigen Verbindung der göttlichen und menſchlichen Natur in Chriſto. Der Vater und der Sohn in der Einheit ihres Weſens ſind die Quelle des göttlichen Lebens, das von ihnen ausſtrömt und zu ihnen führt. Gott war in Chriſto; damit iſt nicht nur der ſpecifiſche Gehalt der chriſtlichen Erkenntniß, ſondern auch des chriſtlichen Lebens gegeben. In dem Sohne geht uns der Vater auf, und der göttliche Wille wird uns in ſeiner konkreten Verwirklichung in der Perſon Chriſti geoffenbaret, ſo daß das Leben des Erlöſers das ſittliche Ideal und die Norm für das unſrige wird, da in ihm die Erkenntniß und Erfüllung deſſen, was die Menſchheit erreichen ſoll, gegeben iſt. Der Wille ſeines Vaters war Princip des ſeinigen, und ſo bildet die menſch-

liche Natur des Erlöſers das Moment, aus welchem die Möglichkeit und die Wirklichkeit einer gleichen Aneignung des göttlichen Willens abzuleiten und nachzuweiſen iſt. Nur etwa ein Gradunterſchied des ethiſchen Lebens könnte hier in Beziehung auf die Perſon Chriſti zugegeben werden; ein realer Unterſchied im Weſen Chriſti ſeiner menſchlichen Seite nach findet zwiſchen ihm und der Menſchheit nicht Statt.

Nach dem Allen wird die chriſtliche Ethik das ſündloſe Leben des Erlöſers zu ihrem Mittelpunkte zu machen haben, weil daſſelbe gerade durch ſeine Sündloſigkeit den in der Menſchheit herrſchenden Zwieſpalt aufhebt und das ſtetige ungetrübte Einsſein mit Gott zur Anſchauung bringt. Soll nun auf gleiche Weiſe in allen Menſchen der ſelbſtiſche Wille aufhören und Eins werden mit dem Göttlichen, ſo kann dieß allein erreicht werden durch die Lebensgemeinſchaft mit demjenigen, deſſen ganzes Leben ununterbrochen in ſeinem Vater ruhte. Dieſes Einsſein mit Chriſto trägt in ſich die Erreichung des ſittlichen Zieles, welches der Chriſt anzuſtreben hat. Je lebendiger die Gemeinſchaft mit Chriſto iſt, deſto mehr verwirklicht ſich dann jenes Einsſein mit dem Erlöſer, von welchem ſein Apoſtel, der ſolches innerlich erfahren hatte, bezeugte, daß nun nicht er mehr lebe, nicht er, in welchem das ſelbſtiſche Weſen von der Quelle alles Lebens ſich entfremde und ſcheide, ſondern daß Chriſtus in ihm lebe, in deſſen Liebe das Selbſtiſche erſterbe, um zum neuen Leben in Gott aufzuerſtehen.

Dieß führt uns nun zu der Anerkennung, daß es ſich in der chriſtlichen Ethik nicht mehr um ein formales Sittengeſetz handelt, ſondern um die lebendige konkrete Wahrheit, welche in der Perſönlichkeit Chriſti ihre Realität hat. Das Geſetz iſt als ſolches aufgehoben, aber an die Stelle deſſelben iſt die Perſon des Erlöſers getreten, welche, da ſie das Ideal des ſittlichen Lebens als ein hiſtoriſch Gewordenes, als ein Faktum in ſich ſchließt, abſolut egomirend iſt, aber nicht in geſetzlicher Weiſe, ſondern durch die Vermittelung der Hingabe des Lebens im Glauben an ihn, wodurch dann in dem Maaße, in

welchem der Menſch den Erlöſer aufnimmt, dieſer eine Geſtalt in ihm gewinnen kann. Daraus entſpringt nothwendiger Weiſe ein neues Verhältniß zu Gott, ſo daß wir wieder auf die Betrachtung der höheren Einheit zurückgeführt werden, in welcher das ſittliche Bewußtſein des Chriſten mit dem perſönlichen Gott ſteht. Denn dieſes kann ſich unmöglich dabei negativ verhalten, wenn die Schrift bezeugt, daß in Chriſto die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnte, daß in ihm der Glanz ſeiner Herrlichkeit und das Ebenbild ſeines Weſens ſei; es erfährt an ſich die Wahrheit dieſer Ausſprüche, da die Erkenntniß des Sohnes die Erkenntniß des Vaters bringt, ſo wie überhaupt das Weſen des Vaters nur in dem Weſen des Sohnes ſich offenbart und genügend erkannt werden kann.

Es begreift ſich auf dieſe Weiſe, wie der Erlöſer in ſeiner Bergpredigt jenes ſittliche Ideal und die damit verbundene Anforderung aufſtellen konnte, vollkommen zu ſein, wie der Vater im Himmel. Dieß ſittliche Ideal tritt uns in ihm ſelbſt als ein wirkliches, als ein vollendetes entgegen; in dem Weſen ſeiner Liebe erkennen wir, daß Gottes Weſen die Liebe iſt; in ſeiner Sündloſigkeit iſt uns die Heiligkeit Gottes nicht nur als ein Erkennbares und als ein Begreifliches gegeben, ſondern auch als ein Thatſächliches, als ein im Leben eines heiligen Menſchen Verwirklichtes. So iſt in ihm die Menſchheit entſündigt, die Macht der Sünde innerhalb des ſündlichen Geſammtlebens der Menſchheit gebrochen und die Verwirklichung des Reiches Gottes für immer begründet. Wie die Liebe das Weſen Gottes iſt, ſo iſt ſie auch das Geſetz im Reiche Gottes, an welchem Theil zu nehmen von der Lebensgemeinſchaft mit Chriſto abhängt. Dieſe Liebe als Geſetz im Reiche Gottes betrachtet, verliert indeſſen den Charakter des Geſetzlichen, ſie wird zur unerläßlichen Lebensbedingung deſſelben, und iſt weſentlich das Leben in der Gemeinſchaft mit Chriſto, ſo daß in dieſem Sinne die Liebe als die Erfüllung des Geſetzes zu betrachten iſt.

Haben wir in dem Vorſtehenden die Verſchiedenheit des

göttlichen und menſchlichen Willens an ſich, ehe dieſelben zu einer höhern Einheit vermittelt ſind, anerkannt und gezeigt, daß in der chriſtlichen Ethik der göttliche Wille in Chriſto als Objekt des menſchlichen Willens zu faſſen iſt; ſo wird es ſich noch fragen, auf welche Weiſe wir uns den Uebergang des göttlichen Willens in den menſchlichen durch die im Glauben an Chriſtum vermittelte Lebensgemeinſchaft zu denken haben; ob wir nämlich den Akt dieſer vermittelten Lebensgemeinſchaft, welcher zugleich eine ſittliche That iſt, auf den Menſchen, und auf ſeine Kraft und ſein Vermögen zurückführen oder ob auch dieſe That ſeines innern Lebens auf die göttliche Urſächlichkeit zu beziehen ſei. In dem Reiche Gottes muß Alles, was ihm angehört, von ſeinem Wirken ausgehen; darin beruhet die Eigenthümlichkeit des chriſtlichen Dogma, daß es bei dem ſtrengſten Feſthalten der kreatürlichen Freiheit dennoch in Gott, in welchem es die Quelle alles wahren Lebens anerkennt, die Vermittlung der Heiligung ſetzt. Hat ſich bisher die Conſtruktion der philoſophiſchen Ethik genöthigt geſehen, Alles auf die Selbſtthätigkeit des Menſchen zu baſiren; ſo erkennt im ſcharfen Gegenſatze dazu die chriſtliche Ethik den heiligen Geiſt als das heiligende Lebensprincip an, welcher, wie er in alle Wahrheit leitet, ſo auch das gläubige Aufnehmen der Erlöſung und Verſöhnung durch Chriſtum bedingt. Wollten wir mit einander den Glauben zerlegen, ſo werden wir ihn ſowohl als Akt der Erkenntniß wie als ſittlichen Willens-Akt zu betrachten haben, da nur aus der Vereinigung beider das Aneignen des Heiles in Chriſto hervorgeht. Den Glauben in dieſer doppelten Geneſis betrachtet, kann kein Menſch durch ſich ſelbſt und durch eigene Kraft erlangen, ſondern er iſt allein Gabe und Kraft des heiligen Geiſtes. Hat die Philoſophie in einer bekannten Periode ihrer Entwicklung die Erhebung zur unbeſchränkten Selbſtthätigkeit als ein ſittliches Ziel vor Augen geſtellt, und dadurch die menſchliche Selbſtüberhebung nothwendig eingeleitet, ſo demüthigt dagegen das Evangelium den Menſchen, da nach demſelben die Selbſtthätigkeit des Menſchen erſt in Gott ihre hö-

here Berechtigung und ihre Wahrheit empfängt, auch das Evangelium alles höhere Leben, alles wahrhaft Sittliche, das der Menſch von Natur nicht hat, von des heiligen Geiſtes Licht und Kraft ableitet, ſo daß von dieſem ſowohl die Erkenntniß erleuchtet als auch die Kraft des Willens geheiligt wird.

Das Wirken des heiligen Geiſtes iſt ein allgemeines, und jedes wahre Glied der Gemeinde des Herrn muß daſſelbe nothwendig erfahren. Dieſe Theilnahme an den Wirkungen des heiligen Geiſtes hängt von der lebendigen Lebensgemeinſchaft mit Gott und Chriſto ab; in ihr empfängt der Menſch auch die Gabe des heiligen Geiſtes zur Heiligung, ſo daß er die helfende und erlöſende Kraft deſſelben in den Hemmungen und in den Hinderniſſen bei der Vollbringung des Guten erfährt. Der göttliche Wille wird auf dieſe Weiſe durch die Mitwirkung ſeines Geiſtes Prinzip des menſchlichen, wodurch ſich die Aufgabe der Ethik verwirklicht. Hatte der Menſch vorher nicht das Vermögen den göttlichen Willen als das Gute zu vollbringen, da die Sünde ihn trennt von dem, deſſen Wille der ſeinige ſein ſoll, ſo empfängt er es wieder in der Hingabe ſeines Lebens an den Erlöſer, ſo daß er aus der Sünde zur Heiligung und aus dem geiſtlichen Tode zum geiſtlichen Leben gekommen iſt. Dieſer Glaube in der Lebensgemeinſchaft mit dem Erlöſer, welcher zu ſeiner nothwendigen Aeußerung, zu ſeiner Verkörperung die Liebe hat, macht das ewige Leben aus, wie die heilige Schrift es in ſeiner dieſſeitigen Erſcheinung faßt. Es trägt in ſich was es zum ewigen macht, und findet daher ſeine Fortſetzung und ſeine Vollendung außerhalb ſeiner zeitlichen Erſcheinung in der Zukunft des Reiches Gottes.

Blicken wir auf die obige Entwickelung zurück, ſo erkennen wir, daß im Gegenſatze zu der neuſten Entwickelung der Philoſophie, welche das Böſe als nothwendiges negatives Entwickelungsmoment faßt, oder daſſelbe im quantitativem Unterſchiede vom Guten begreift, das Chriſtenthum es als Gegenſatz zu dem göttlichen Willen hervorhebt. Der Begriff der Wiederherſtellung und Heiligung iſt der philoſophiſchen Ethik

bisher zum gröſten Theile fremd geblieben, oder, wo er eine Aufnahme in dieſelbe fand, in einer Weiſe angewandt worden, daß eine Umwandlung der Geſinnung und des Lebens davon ausgeſchloſſen wurde. Namentlich gilt dieß von jeder Wiederherſtellung durch ein ſpekulatives Erkennen, in welchem kein ethiſches Moment enthalten iſt. Die chriſtliche Ethik aber hat, wie wir gezeigt haben, die Wiederherſtellung des rechten Verhältniſſes zu Gott, daß der göttliche Wille auch der menſchliche werde, zu ihrem Mittelpunkte. Durch die Theilnahme an der thatſächlich gegebenen Erlöſung in Chriſto vermittelſt des Glaubens an ihn, wird die Wiedergeburt aus dem Geiſte vermittelt, welche in der Heiligung und ihren Segnungen ihre Vollendung findet.

Es drängt ſich uns hier die Frage auf, ob denn überhaupt die Conſtruktion der chriſtlichen Ethik von keinem philoſophiſchen Syſteme aus unternommen werden könne, oder vielmehr, was dieſem zum Grunde liegt, ob kein philoſophiſches Syſtem ſich ſo zu dem Chriſtenthum verhalte, daß es in weſentlicher Einheit mit demſelben den Glauben und die Philoſophie zu verſöhnen im Stande ſei. Wir ſind auf das Lebendigſte überzeugt, daß eine ſolche Verſöhnung nicht nur möglich, ſondern auch nothwendig ſei, aber nicht jene falſche, welche entweder die Gegenſätze ignorirt oder ſie auf täuſchende Weiſe verbirgt, und da von einem Frieden und von einer ſpekulativen Aneignung ſpricht, wo doch kein Friede nud keine wahre Aneignung iſt. Die Spekulation wird dann in das rechte Verhältniß zum objektiven Inhalte des Glaubens treten, wenn der ſubjektive Glaube dem Verſtändniß und dem Begreifen vorangeht, und ſo im Glauben und in dem neuen Leben deſſelben die Schätze der Erkenntniß gegeben und wahrhaft vermittelt werden. Das wahre Verſtehen des Glaubensinhaltes kann nur von einer wiedergebornen Vernunft ausgehen, welche der Auktorität des göttlichen Wortes ſich unterwirft, die es anerkennt, daß wir durch Offenbarung erhalten haben, was der Vernunftgebrauch uns nicht lehren kann. Aber dieß darf allerdings nicht eine

Annahme ſein, bei welcher vorbehältlich die Unterſcheidung zwiſchen Vorſtellung und Begriff in der Religion feſtgehalten wird, um das Dogma ſeines ſpecifiſchen Gehaltes entleeren, und in daſſelbe eine abſolute Vernunftwahrheit übertragen zu können. Bequem iſt es zwar dasjenige, was das begreifende Denken nicht aufzunehmen oder zu überwinden vermag, als bloße Form zu beſeitigen.

Damit hängt auch die große Willkür zuſammen, mit welcher das Verhältniß der Idee zum Faktum aufgefaßt und auf die evangeliſche Geſchichte angewandt wird, deren Fakta in ihrer Vereinzelung negirt und in die allgemeine Objektivirung der Idee, wie ſich ihre weltgeſchichtliche Entwickelung nachweiſen laſſe, aufgenommen und verflüchtigt werden. Wir haben geſehen, wie die Menſchwerdung Gottes in Chriſto der Ethik die konkrete Wahrheit und Darſtellung des göttlichen Willens giebt, daß in dem Gottmenſchen die Totalität auch der ſittlichen Offenbarung enthalten ſei. Wird aber dieſe Menſchwerdung Gottes als Menſchwerdung von Ewigkeit her begriffen, oder dieſelbe in den unendlichen Prozeß der Individuen und der Gattung geſetzt, daß in dem beſtimmten Individuum, in Chriſto nicht die Menſchwerdung Gottes vollendet iſt; ſo wird es auch ein Spiel mit Worten ſein, dann von einer Menſchwerdung Gottes überhaupt zu reden. Dann mag auch, wie man zugeben kann, für jene Philoſophie eine Nöthigung zu dieſer Auffaſſung in dem Begriffe liegen, den ſie überhaupt von der Offenbarung des Unendlichen im Endlichen entwickelt hat, ſo kann doch darüber kein Zweifel ſein, daß hier nicht eine Vermittelung und Verſöhnung, ſondern ein ſcheidender Gegenſatz zu der bibliſchen und kirchlichen Lehre der Menſchwerdung Gottes ſich kund giebt. Dieſe nämlich begreift die Menſchwerdung Gottes als Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur in Chriſto, und ſetzt dieſelbe darein, daß das Selbſtbewußtſein Chriſti ſich mit Gott im abſoluten Sinne Eins wußte. Die Perſönlichkeit Chriſti, welche in dieſem Sinne den Mittelpunkt der Ethik bildet, muß nothwendig in dem Syſteme

verkannt werden, ebenſo wie das Chriſtenthum nicht als freie That Gottes und zwar im eminenten Sinne angeſehen, ſondern mit allen übrigen Erſcheinungen der Weltgeſchichte parallel geſtellt wird, ſofern auch dieſe als Thaten des göttlichen Geiſtes ohne ſpecifiſchen Unterſchied von jener abſoluten That begriffen werden.

Dagegen hat die Philoſophie bereits in einem früheren Stadium ihrer Entwickelung Grundbegriffe und Grundanſchauungen dargelegt, entwickelt und zu rechtfertigen geſtrebt, mit denen eine wiſſenſchaftliche Conſtruktion der chriſtlichen Wahrheit ſich zum großen Theile einig wiſſen kann. Werfen wir nämlich noch einen Blick auf dasjenige Syſtem, welches wir bei unſrer obigen Erörterung übergangen haben, auf das Leibnitziſche, ſo werden wir finden, daß, weit entfernt, daß ſich daſſelbe wie die übrigen im Gegenſatz zu den Vorausſetzungen des chriſtlichen Bewußtſeins verhalten hätte, es bemüht geweſen iſt, das von der Offenbarung Gegebene aufzunehmen, zu verſtehen und mit der ſpekulativen Erkenntniß in Einklang zu bringen. Dazu kommt, daß in der reichen Fülle dieſes Syſtems, deſſen bedeutender Werth, obwohl theilweiſe verkannt, dennoch größere und allgemeinere Anerkennung finden müßte, bedeutſame Anknüpfungspunkte für die Gegenwart liegen. Das Syſtem Leibnitzens bedarf allerdings vielfältig der näheren Begründung und mannichfacher Ergänzung; aber abgeſehen von dem Wolfiſchen Ergänzungsverſuche trägt es eine ſolche Lebenskraft in ſich und ſo viele noch zu entwickelnde Keime, daß wir die Ueberzeugung haben, es werde die Entwickelung der Philoſophie in der nächſten Zukunft, wozu uns mehrfache Erſcheinungen berechtigen, auf daſſelbe mannichfach zurückgehen, um dieſe Keime ihrer Ausbildung und Reife entgegenzuführen.

Es war Leibnitzens Art in allen Sphären des Wiſſens, welche ſein gewaltiger Geiſt bereichert hat, an Früheres anzuknüpfen. So hat er auch an den ontologiſchen Beweis Anſelms angeknüpft und die Weiterführung deſſelben eingeleitet.

Der Begriff des höchſten Weſens enthält nach ihm ſchon an und für ſich die Wirklichkeit deſſelben. Aus der Möglichkeit dieſes Begriffes leitet er die Exiſtenz deſſelben ab. Widerſpruch in dem Begriffe des vollkommenſten Weſens iſt nicht zu denken. Dabei lehnt ſich Leibnitzens Auffaſſung des Begriffes Gottes mannichfach an den chriſtlichen Begriff des perſönlichen Gottes an und fällt in mehreren Beziehungen mit ihm zuſammen. Gott iſt ſchrankenlos, einziger und allgemeiner Grund aller Dinge und abſolut vollkommen. Leibnitz legt ihm Allmacht, Erkenntniß, Willen im allgemeinen Sinne bei, ſo wie er allein wahre Ewigkeit und wahre Unendlichkeit hat. Sahen wir, daß im Gebiet des Chriſtlichen Gott als Princip der Welt gefaßt iſt, ſo gilt dieß auch vom Leibnitziſchen Syſteme, da Alles was wirklich iſt, alle Ideen und Kräfte, alle erſchaffnen Monaden auf die urſprüngliche in ſich ſelbſt beſtehende Einheit, auf Gott und auf die drei Attribute deſſelben: Allmacht, Erkenntniß und Willen zurückgeführt werden. Die ſchöpferiſche Thätigkeit kommt Gott, der Urmonas zu, und jene Attribute deſſelben finden ſich auch in den erſchaffnen Monaden, nur beſchränkt und in endlicher Form. Die Verwandtſchaft des Leibnitziſchen Syſtems mit der chriſtlichen Schöpfungstheorie geht aus dem von ihm entwickelten Verhältniß des Unendlichen und Endlichen klar hervor, da er wohl von einer allgemeinen Materie redete, nicht aber eine ewige, durch ſich beſtehende annahm.

Je ſorgfältiger Leibnitz Alles vermied, was die Gottheit in die Natur herabziehen konnte, deſto ſchwieriger mußte es für ihn werden, die Wechſelwirkung der Urmonas auf die übrigen Monaden zu erklären. Eben ſo wenig wie er ſich dazu verſtehen konnte einen phyſiſchen Einfluß anzunehmen, eben ſo wenig konnte ihm die Hypotheſe von ſogenannten gelegentlichen Urſachen annehmbar ſein, da ſie mit dem von ihm entwickelten Begriffe Gottes in Widerſpruch ſtand, auch dieſer Occaſionaliſmus völlig ungenügend war. Seine Hypotheſe einer harmonia praestabilita ſuchte hier den Ausweg zu zeigen da-

durch, daß ſie die unendliche Mannichfaltigkeit der Monaden als von der Gottheit urſprünglich ſo geſchaffen dachte, daß die Entwickelung der Kraftthätigkeit in je einer mit der Entwickelung in allen übrigen in harmoniſcher Verbindung bleibe. Ohne hier dieſe Hypotheſen von einfachen, kraftthätigen Monaden, von der dynamiſchen Ableitung des Ausgedehnten und von der präſtabilirten Harmonie allſeitig vertreten zu wollen, ſo findet das Bewußtſein in ihnen eine ungleich größere Befriedigung und kann ſich daher auch ungleich eher mit ihnen verbinden, als mit der dualiſtiſchen Entgegenſetzung des Denkenden und Ausgedehnten, oder wenn in pantheiſtiſcher Weiſe beide gleich geſetzt werden, oder wenn in idealiſtiſcher Weiſe das Eine negirt wird. Die Unvollkommenheit der letzten Hypotheſe beſteht ohne Zweifel darin, daß in derſelben Alles aus der Schöpfung der Welt abſolut abgeleitet wird. Alles erſcheinet demnach als Entwickelung aus dem Vorhergehenden, während es doch zugleich als freie That zu betrachten iſt. In dieſer Richtung Leibnitzens herrſcht ein entſchiedener Determinismus, in welchem alle Kraftentwickelung auf Gott als abſolut bedingenden Grund zurückgeführt wird, aber andrerſeits darf auch nicht überſehen werden, daß er auf das Entſchiedenſte das Endliche vom Unendlichen durchaus ſonderte, ſo daß darin ein weſentlicher Unterſchied liegt von allen Syſtemen, welche den Determinismus in den verſchiedenartigſten Formen durchgeführt haben. Die Zurückführung aller Dinge auf die göttliche Cauſalität hat er mit dem Chriſtenthum gemein, insbeſondre da er dieſelbe als eine abſolut vollkommene betrachtete. Dabei aber iſt anzuerkennen, daß er es geweſen, welcher zuerſt den Verſuch gemacht hat, die dynamiſche Erklärung auch des Materiellen durchzuführen, wodurch ein bedeutender Fortſchritt gegeben war.

Die Seite der Leibnitziſchen Philoſophie, welche die Lehre von der moraliſchen Welt entwickelt, hat mit dem chriſtlichen Principe genau verwandte Elemente, ſo daß beide mit einander vereinigt werden können. Der Gottes-Staat, den Leibnitz

als den allervollkommenſten Staat unter dem vollkommenſten Herrſcher ſetzt, ruht in der Gemeinſchaft der Geiſter mit Gott, welcher als ihr Schöpfer, Vater und Herrſcher betrachtet wird. Dieſe ſittliche Welt iſt innerhalb der natürlichen aber zugleich das erhabenſte und göttlichſte unter allen Werken ſeiner Weisheit und Allmacht. Es deutet ſein Syſtem auf dasjenige hin, was im Chriſtenthum wahrhaft verwirklicht, alleinigen Zweck und alleiniges Ziel deſſelben iſt. Das Reich Gottes, welches in Chriſto, in dem eingebornen Sohne des Vaters erſchienen iſt, will die Friedſchaft denen zurückbringen, welche ſie verloren haben. Das Bewußtſein, daß Gott der Vater iſt, wird erſt in dieſem Reiche, in welchem er der rechte Herrſcher und Regierer iſt, wahrhaft vermittelt. Es leuchtet ein, welche Analogie zwiſchen dem Gottes-Staate Leibnitzens und der Lehre der Schrift vom Reiche Gottes Statt findet, aber auch, wie viel tiefer in ſeiner Bedeutung, wie viel göttlicher ſeinem Weſen nach und wie viel reicher in der Fülle ſeiner himmliſchen Schätze, die es gewährt, dieſes letztere iſt. Die Gemeinſchaft im Reiche Gottes, faſſen wir daſſelbe nach ſeinen beiden Seiten als ein dieſſeitiges und jenſeitiges auf, hat den höheren Grund in der Heiligkeit Gottes, welche die herablaſſende Liebe einſchließt, die da ſuchet, was verloren iſt. Der Begriff des Reiches Gottes bezieht ſich zugleich auf die Sünde und auf die ihretwegen geordnete Erlöſung. Der Gottes-Staat im Leibnitziſchen Syſteme kennt keine ſolche Beziehung; die Gemeinſchaft aller Geiſter wird bedingt durch den allerhöchſten Geiſt, welcher den vernünftigen Seelen als Schöpfer und Herrſcher ſich darſtellt, die Fähigkeit aber an dieſem Theil zu nehmen wird überhaupt den mit Vernunft begabten Seelen beigelegt.

Erwägen wir nun die für die Ethik ſo wichtige Lehre vom Böſen, ſo werden wir uns überzeugen, daß Leibnitzens Auffaſſung des Böſen ſich zwar von der chriſtlichen Grundanſchauung unterſcheidet, dennoch aber in weſentlichen Rückſichten ihr nahe ſteht, da er das Uebel und das Böſe weder dualiſtiſch

auf ein böſes Princip zurückführt, noch weniger es für eine bloße Negation hält. Gott iſt ihm allein Urheber des Guten, inſofern der göttliche Wille nur auf das abſolut Vollkommene gerichtet ſein kann, nicht aber Urheber des Böſen. Das Böſe wird als nothwendige Folge der Beſchränkung endlicher Weſen abgeleitet. Die Kräfte in dieſen wirken bedingt, und wo Schranken eintreten, kann das Reale nicht vollſtändig wirken. Die Beſchränkung geht nothwendig aus der Natur der Geſchöpfe hervor, die immer an ſich unvollkommen ſind. Das metaphyſiſche Uebel hat zur Folge das phyſiſche, aus denen ſich das ſittliche Uebel entwickelt. Dieſe Beſchränkung, die das Endliche ſeiner Natur nach in ſich trägt, bedingt in Gott die Zulaſſung des Böſen, welches ihm zur Erreichung des jedesmaligen Welt-Beſten dienen muß, das für den göttlichen Willen das eigentliche Geſetz iſt.

Das Wichtigſte iſt, daß bei dem nothwendigen Zuſammenhang aller Dinge doch nicht für Leibnitz die individuelle Freiheit verloren ging, da das abſolut Vorherbeſtimmte aus dem Weſen des Individuums, aus ſeiner Selbſtheit mit Nothwendigkeit ſich ergiebt, und durch die eigene Selbſtbeſtimmung gewollt und vollzogen wird. So ſtimmt Leibnitz mit der Grundvorausſetzung der chriſtlichen Ethik von der Freiheit des Individuums überein und ſucht auf ſolche Weiſe jene Ueberzeugung mit dem wiſſenſchaftlichen Bewußtſein zu vermitteln, wie er denn dadurch die Löſung des alten Problems, die göttliche Präſcienz mit der menſchlichen Freiheit zu vereinigen, anſtrebte und zu erreichen glaubte.

Darin ſteht indeſſen ſeine Auffaſſung des Böſen mit dem chriſtlichen Princip im Widerſpruch, daß dieſes auf keinerlei Weiſe das Böſe als Beſchränkung des Endlichen, ſei es intellektuelle, ſei es materielle, begreift. Der Akt des Willens, welcher das Böſe hervorruft durch Entgegenſetzung gegen den göttlichen Willen, wird nicht durch die Schranken der Endlichkeit herbeigeführt, ſondern iſt ein davon völlig unabhängiger Akt des ſelbſtiſchen Weſens im Menſchen, ein Fürſichſeinwollen,

durch welches die menſchliche Selbſtheit zur Selbſtheit Gottes erweitert, das menſchliche Selbſt und deſſen Willen an die Stelle des göttlichen geſetzt wird. Mit der tieferen Auffaſſung der Sünde würde auch höchſt wahrſcheinlich der Begriff der Erlöſung und Verſöhnung eine Anerkennung und eine beſtimmte Stellung in dem Syſteme erhalten haben. Dieß iſt wohl um ſo gewiſſer, als Leibnitz die Offenbarung in ihrer tiefen Wahrheit und in ihrer eigenthümlichen Stellung zur Philoſophie in einer Art aufzufaſſen ſtrebte, welche geeignet war, beiden ihr eigenthümliches Gebiet zu ſichern, dabei aber die Uebereinſtimmung der chriſtlichen Offenbarung mit den Wahrheiten der Vernunft zu begründen und nachzuweiſen. Bekannt iſt ſeine Unterſcheidung der ewigen Vernunftwahrheiten und der poſitiven Wahrheiten. Wenn in Hinſicht der erſteren kein Gegenſatz zwiſchen Vernunft und Offenbarung Statt finden kann, da das Gegentheil dieſer Wahrheiten ſchlechthin unmöglich iſt; ſo verhält es ſich mit den poſitiven Wahrheiten anders, welche auf Geſetzen ruhen, die nach dem göttlichen Willen der Natur inne wohnen, die er daher aber auch durch ein Wunder, welches dem gewöhnlichen Laufe der Natur zwar entgegen iſt, nicht aber dem Weſen der Dinge widerſpricht, auflöſen kann. Ebenſo ſpricht Leibnitz es aus, daß wir durch die Erfahrung keine irgend ausreichende Erkenntniß erreichen können, und daß es durchaus einer höhern Ergänzung bedarf. Damit iſt denn auch der Offenbarung ihre Bedeutſamkeit geſichert und die großen Thatſachen derſelben werden um ſo williger als Glaubensinhalt aufgenommen, als keinesweges ein engherziger, ſpäter herrſchend gewordener Begriff vom Naturgeſetze dieſes verhinderte, vielmehr Leibnitz die richtige Einſicht in das Ungenügende unſrer Erkenntniß der Naturgeſetze hatte, und daher auch bereit war ſich den Begriff derſelben ſtets elaſtiſch zu erhalten.

So erkennen wir im Leibnitziſchen Syſteme unleugbar die bedeutungsvollſten Keime zur Entwickelung der Philoſophie in wahrhaft chriſtlichem Sinne und Intereſſe, was wir hauptſäch-

lich an den Punkten deſſelben gezeigt haben, welche für die Ethik die eigentlichen Lebensfragen ſind. Die ſpätere Entwicklung der Philoſophie ſchlug einen Gang ein, der immer mehr von Leibnitz und von dem durch ihn eingeſchlagenen Weg abführte. Sein tiefſinniger Verſuch, das Leben der Welt zu erklären und als Princip deſſelben den lebendigen, perſönlichen Gott zu ſetzen, ward verhältnißmäßig wenig beachtet. Die Philoſophie glaubte von Stufe zu Stufe dem abſoluten Wiſſen entgegen zu eilen, um endlich den Culminations-Punkt erreicht zu haben, wo ſie im logiſchen Begriffe daſſelbe inne zu haben wähnt. Der Begriff des Schöpfers und der Creatur verlor ſich und ging unter im abſoluten Geiſte. Aber ohne Zweifel wird die Philoſophie wieder einlenken und wird dann ſicher in vielen Punkten auf Leibnitz zurückgehen, an ihn anknüpfen und die reichen dargebotenen Keime einer allſeitigen Entwickelung entgegenführen. Für die chriſtliche Ethik aber wird daraus der große Gewinn hervorgehen, daß ſie von jener Richtung aus wahrhaft begriffen und ihre wiſſenſchaftliche Conſtruktion ſpekulativ weiter geführt werden wird. Je mehr in neueſter Zeit die Philoſophie überhaupt die Tendenz genommen hat, die chriſtliche Wahrheit ſpekulativ zu durchdringen und ſich anzueignen, deſto mehr wird ſie auch, wenn ſie die rechte Vermittelung ſucht, einen dem Leibnitziſchen verwandten Weg einzuſchlagen haben. Der Begriff des lebendigen, perſönlichen Gottes und der Perſönlichkeit des Menſchen, wie dieſe im engſten Verhältniß ſteht zu dem freien perſönlichen Gott, werden die Lebenspunkte ſein müſſen, von welchen dieſe Vermittlung auszugehen hat, und kaum bedarf es hier noch der Andeutung, daß wir zu den rechten Verſöhnungs- und Vermittlungsverſuchen auch die neuſten Beſtrebungen rechnen, die Perſönlichkeit des Menſchen feſtzuſtellen, und dieſe als ein erfreuliches Vorzeichen einer wahren Verſöhnung der chriſtlichen Wahrheit mit der Philoſophie freudig begrüßt haben.

Andeutungen über das chemiſche Moment im chriſtlichen Begriff der Heiligung

von

Dr. C. Ackermann.

Der nachfolgende Verſuch, das chemiſche Moment im chriſtlichen Begriff der Heiligung aufzuzeigen, iſt weit entfernt, ſich für einen gelungenen auszugeben, oder ſich eine tief wiſſenſchaftliche Bedeutung beizulegen; es iſt ihm genug, wenn er von ſachverſtändigen Beurtheilern als ein nicht ganz überflüſſiger und verfehlter angeſehen wird. Freilich wird er ſich bei vielen Forſchern und Denkern einer günſtigen Aufnahme und vorurtheilsfreien Betrachtung eben nicht zu erfreuen haben; denn iſt es Göthe'n häufig genug ſehr übel gedeutet worden, daß er chemiſche Wirkungen und Geſetze auf ſittliche Verhältniſſe und Ideen bezog, ſo wird es mir wohl noch mehr verargt werden, daß ich etwas Aehnliches auf dem höchſten und heiligſten Gebiet, auf dem der Religion und Theologie, in der vorliegenden Erörterung zu unternehmen gewagt habe. Doch iſt nur ein ſolches Unternehmen an ſich kein unnöthiges und abſolut verwerfliches, ſo darf es ſich von der Furcht, ſchief angeſehn, ja verdammt zu werden, nicht abſchrecken laſſen, hervorzutreten. Ich weiß recht gut, welche Gefahr mit allen dergleichen Bemühungen, die Thatſachen der Natur mit denen des Geiſtes und des Bewußtſeins zu paralleliſiren, ſtets verbunden iſt. Sollten denn aber wohl deßhalb, weil ſo manche dieſer Paralleliſirungen übel abgelaufen ſind, Verſuche dieſer Art durchaus und ſchlechthin nicht angeſtellt werden? Das hieße doch die gelehrten Disciplinen und Forſchungen durch chineſiſche Mauern

von einander abgränzen wollen, und würde eine Furcht und Befangenheit des Geiſtes verrathen, welche der Wiſſenſchaft unwürdig iſt, und dieſelbe wahrhaftig auch nicht fördert. Wie, nach Pascals Ausſpruch, diejenigen Unrecht thun, die den Menſchen immer nur in ſeiner Größe, oder immer nur in ſeiner Entwürdigung auffaſſen und darſtellen; ſo, müſſen wir in dieſer Beziehung ſagen, handeln und urtheilen diejenigen eben ſo verkehrt, die das Reich der Gnade ganz und gar in der Natur aufgehen laſſen, als diejenigen, welche gar keine Analogien und Beziehungen zwiſchen beiden wahrnehmen und anerkennen wollen.

Das Verhältniß beider Reiche zu einander läßt ſich in gewiſſem Betracht mit dem Verhältniß zwiſchen dem A. und dem N. T. vergleichen. „Es iſt keine Stelle, ſagt Luther, im N. T. die nicht hinter ſich ſähe in's A.", und ſo können auch die ſinnlichen Erſcheinungen im Leben der Natur als Symbole oder Typen des höheren geiſtigen Lebens im Reiche Gottes gefaßt und gedeutet werden, und die ganze Natur würde demnach ſo zu ſagen als eine Weiſſagung auf den Bund der Gnade zu betrachten ſein. Noch iſt für das vollſtändige Auffinden und wiſſenſchaftliche Ordnen dieſer ſinnbildlichen Beziehungen in der Natur auf die Formen des chriſtlichen Geiſtes und Glaubens nicht ſehr viel geſchehn. Zwar gab es eine Zeit, in welcher ſich gelehrte Theologen auch mit den Naturwiſſenſchaften eifrig zu dem Zweck beſchäftigten, um die Dogmatik mit naturhiſtoriſchen Kenntniſſen und Realien zu ſtützen, auszuſchmücken und zu erläutern, und die Arbeiten einzelner Männer und theologiſch geſinnter Naturforſcher aus jener Zeit, eines Scheuchzer, Swammerdam, u. a. m. ſind auch noch jetzt nicht ohne Werth und Bedeutung; im Ganzen waltete aber damals in der Behandlung aller Wiſſenſchaften eine viel zu mechaniſche und empiriſche Auffaſſungsweiſe, als daß dergleichen Arbeiten für gelungene Löſungen der eigentlichen eben erwähnten Aufgabe gelten könnten. In neueſter Zeit hat der geiſt- und gemüthvolle Schubert ſeinen Werken:

Geſchichte der Natur, welche die Vorhalle zu ſeiner Geſchichte der Seele bildet, und ſeinen Ahnungen einer allgemeinen Geſchichte des Lebens einen Schatz von fruchtbaren Winken und Andeutungen über das prophetiſche Verhältniß der Natur- zur Gotteswiſſenſchaft einverleibt. Auch die Schriften von Steffens, Kretſchmar, Werber, Lenhoſſek, Baader, Pfaff u. a. m. enthalten eine Menge hieher gehöriger, zum Theil freilich phantaſtiſcher, oder zum Pantheismus führender Bemerkungen und Ideen. Bei dem außerordentlichen Schwung, mit welchem indeß heut zu Tage die Naturwiſſenſchaften betrieben, und die Reſultate der Forſchung ſofort zum Gemeingut der Gebildeten gemacht werden, kann es kaum fehlen, daß auf dem bezeichneten, noch wenig angebauten Felde bald tüchtige Leiſtungen hervortreten. Beſonders dürften die Botanik und die Chemie zunächſt am geeignetſten ſein, für die theologiſche An- und Auffaſſung ſich an augenfälligen Sinnbildern religiöſer Dinge und Ideen ergiebig zu erweiſen.

Die Chemie iſt die Wiſſenſchaft des Chemismus, oder die wiſſenſchaftliche Beſchreibung und Darſtellung der das ganze Naturleben durchdringenden und in ihr thätigen und wirkſamen chemiſchen Kräfte und Geſetze. Wie der Chemismus im Naturleben vorhanden und nothwendig iſt, ſo läßt ſich ſeine Exiſtenz und Unentbehrlichkeit auch im Leben des Geiſtes nachweiſen. Auch der Geiſt iſt unter Umſtänden auf chemiſche Weiſe thätig; auch in ihm finden außer den organiſchen noch chemiſche Proceſſe und Bewegungen ſtatt, Proceſſe der Auflöſung und Verbindung. Bei dieſen Proceſſen vertritt das negative Verfahren des Verſtandes meiſtentheils die Stelle der auflöſenden Säuren, während Vernunft und Phantaſie mehr denjenigen Kräften und Wirkungen gleichen, welche die aufgelösten Stoffe aus ihrem gasförmigen in einen dichteren faßlicheren Zuſtand überführen. Fände jener Zerſetzungsproceß in unſerm Denken nicht ſtatt, ſo wären wir nicht im Stande, die in den Geiſt aufgenommenen Stoffe zu verarbeiten, und das geiſtige Leben damit zu nähren; alle unſere Ideen würden zu todten inner-

lich unbeweglichen Kryſtallen erſtarren. Wirkten dagegen auf die formlos ſchwebenden Ideen gar keine concentrirenden und conſolidirenden Kräfte ein, ſo würde es weder ächt wiſſenſchaftliche Begriffe, noch auch eigentliche Manifeſtationen und Offenbarungen des Geiſtes geben.

Der Geiſt bezeugt und offenbart ſich vorzüglich im Worte. Deßwegen ſind aber nicht alle Worte ohne Weiteres für Zeugniſſe und Erzeugniſſe des Geiſtes anzuſehn. Nur diejenigen können dafür gelten, die ſich zum menſchlichen Geiſt auf ähnliche Weiſe verhalten, wie das göttliche Urwort zum Weſen Gottes. Dieß iſt aber bei denjenigen Worten der Fall, in denen der Geiſt ſich ſeines weſentlichen Inhalts bewußt wird und dieſen ausdrückt.

Zu den Worten dieſer Art gehört der chriſtliche Begriff der **Heiligung**, die außer ſeiner Exiſtenz in der todten Schul- und Bücherſprache auch noch eine lebendig empfundene und gewußte Bedeutung im religiöſen Denken hat. So wichtig als es iſt, Zahl und Ziffer von einander zu unterſcheiden, eben ſo und noch wichtiger iſt es, den ſprachlichen Abriß des Begriffs und den wirklichen Sachbegriff im Denken auseinander zu halten. Leider fallen dieſe beiden im gewöhnlichen Denken nur gar zu oft zuſammen, und wie Kinder wähnen, mit Zahlen zu rechnen, während ſie Ziffern denken, ſo wähnen Erwachſene in Begriffen zu denken, während ſie Wortvorſtellungen aneinanderreihen.

Indem ich im Folgenden darauf ausgehe, das chemiſche Moment im chriſtlichen Heiligungsbegriff hervorzuheben, behaupte ich damit keineswegs, daß die Chemie allein den Schlüſſel zum wahren Verſtändniß dieſes Begriffes liefere, oder daß mit der Faſſung des chemiſchen Moments in ihm ſein ganzes Weſen durch und durch erkannt und erfaßt werde; ich will nur das Vorhandenſein dieſes Moments in dem erwähnten Begriffe, neben andern hier nicht weiter zu erörternden Momenten nachweiſen, und — was die Hauptſache iſt, — nicht als ein blos zufälliges, vom ſubjektiven Denken ihm angeheftetes,

ſondern als ein objektives und in ſeiner Natur begründetes. In einer Zeit, wie die unſrige, welche die überſchwängliche Neigung hat, alle religiöſen Ideen für rein ideelle, d. i. lediglich gedachte und daher ſubſtanzloſe Weſen zu halten, dürfte es nicht unzweckmäßig ſein, den wirklich thatſächlichen Kern und Stoff dieſer Ideen dem Bewußtſein dadurch wieder fühlbarer zu machen, daß man, nicht ihre Einerleiheit, wohl aber ihre Einheit mit gewiſſen realen Vorgängen des Naturlebens wahrnehmen läßt, oder den ſcientiſtiſchen Ausdruck mit einem phyſiſchen Eindruck vermählt, wodurch, wie ſich von ſelbſt verſteht, keine abſolute, ſondern nur eine relative Bewahrheitung der religiöſen Ideen bezweckt und erreicht wird.

Schon der bibliſche Sprachgebrauch deutet den chemiſchen Sinn der Worte heilig und heiligen an; ganz unverkennbar tritt aber in demjenigen Vorgang etwas den chemiſchen Bewegungen ganz Analoges hervor, welchen die chriſtliche Dogmatik mit dem Ausdruck Heiligung bezeichnet.

Die Grundbedeutung von קִדֵּשׁ *ἁγιάζειν* iſt abſondern: 2 Moſ. 19, 23. Sir. 45, 4. Matth. 23, 17. 19. 2 Tim. 2, 21. u. a. m. (Vgl. die abweichenden, ſchwerlich zu rechtfertigenden Bemerkungen über den Heiligungsbegriff in den Studien und Krit. 1837, 1. S. 160 ff.) Alles Heiligen hebt in der Schrift mit einem Trennen und Scheiden an. Dinge und Orte werden geheiligt, wenn ſie aus der Maſſe der übrigen herausgenommen, von ihnen getrennt und umhegt, und zu einem beſondern, nicht alltäglichen Gebrauch beſtimmt werden. 1 Moſ. 28, 17. 2 Moſ. 3, 5; 26, 33; 29, 21. 36. 3 Moſ. 16, 2; 19, 19. 5 Moſ. 22, 9. ff. Jeſ. 20, 7. 1 Kön. 9, 3. Neh. 8, 10. u. a. m. cf. Spencer de legg. ritt. Hebr. 1, 7. u. a. m. Auch im gemeinen Leben pflegen wir die Dinge, von denen wir ſagen, daß ſie uns heilig und theuer ſind, ganz beſonders aufzubewahren, und ſie dem öfteren Gebrauch oder der Vermengung mit andern Dingen zu entziehn. — Perſonen heißen geheiligt, wenn ſie nicht allen übrigen gleich geachtet und behandelt werden dürfen, ſondern als auserleſene und zu ganz beſonderen

Zwecken beſtimmt erſcheinen. So die Prieſter und die Könige: 2 Moſ. 29, 1. 4 Moſ. 8, 5. ff. 1. Sam. 24, 11. 2 Sam. 1, 14. u. a. m.

Freilich iſt das Scheiden und Sondern in dieſen Akten des Heiligens zunächſt nur als ein mechaniſches aufzufaſſen; aber der urſprüngliche Sinn des Wortes heiligen iſt auch nicht auf dieſe Bedeutung beſchränkt. An die des mechaniſchen Trennens ſchließt ſich unmittelbar eine andre an, die ſchon weit chemiſcher klingt und iſt, die Bedeutung: reinigen. Das Reinigen iſt auch ein Abſondern; nemlich ein Wegnehmen deſſen, was dem zu heiligenden Gegenſtand von ſeinem zeitherigen Zuſammenhang mit den gemeinen Dingen anhaftet. Daher, weil das jüdiſche Volk ein heiliges Volk ſein ſollte, die zahlloſen Reinigungsgeſetze des Moſaismus, die ſorgfältig beobachteten Vorſchriften über reine und unreine Thiere u. ſ. w. 3 Moſ. 11. 14. 15. 5 Moſ. 14. u. a. m. Daher ferner nicht bloß in der Schrift, ſondern auch in allen Religionen der Erde das Waſſer, vermöge ſeiner reinigenden Kraft, als ein heiligendes Element betrachtet und dargeſtellt wird; daher ſein allgemeiner Gebrauch zu heiligen Waſchungen und Luſtrationen. 2 Moſ. 19, 10. 14. 4 Moſ. 19, 9. ff. Hebr. 9, 13. Jeſ. 1, 16. 1 Petr. 3, 21. u. a. m. Vgl. Wette Archäol. S. 221. ff. Wie innig verſchmolzen in der Bibel die Begriffe heiligen und reinigen ſind, zeigt beſonders 3 Moſ. 11, 43. 44. Vgl. auch Cic. fin. 3, 20. amores sancti i. q. puri. Aber nicht allein das Waſſer, auch das Feuer wurde als läuterndes Element erkannt, weßhalb denn in der Schrift nicht blos von Reinigungen auf naſſem, ſondern auch auf feurigem Wege die Rede iſt. Jeſ. 6, 5. ff. Vgl. Creuzer Symb. u. Myth. 3, S. 325.

Führt die genaue Verwandtſchaft der Vorſtellungen heiligen und reinigen aus der Sphäre des Mechaniſchen in die des Chemiſchen hinüber, ſo zeigt ſich hier mit dem Begriff der durch Weihe ertheilten Reinigung eine dritte Bedeutung der Worte heilig und heiligen genau verbunden, die ſich zum Charakter des Organiſchen erhebt. Der Zuſammenhang der gewöhnlichen

Dinge nämlich, welcher das zu Heiligende befleckt, wirkt auch beſchränkend und verkümmernd auf daſſelbe ein, drückt und hält die freie volle Entfaltung nieder, und läßt die ſeinem Einfluß hingegebenen Dinge nicht ganz das ſein und werden, was ſie zu ſein beſtimmt und fähig ſind. Auf dieſe Weiſe ſchließt der Begriff des Alltäglichen, Nichtheiligen den Begriff des Mangelhaften, Gebrechlichen, Unvollſtändigen ein, und das religiöſe Gefühl ſtellt an die den Eindruck von Heiligkeit gewähren ſollenden Dinge die Forderung der phyſiſchen wie der moraliſchen Fehlerloſigkeit; die Prieſter wie die Opfer müſſen makel- und tadellos erſcheinen. 3 Moſ. 1, 3. 22, 20. ff. Mal. 1, 8. u. a. m. Dieſe Forderung wird unmittelbar von dem abgeleitet, der, außer und über aller Möglichkeit der Befleckung und Beſchränkung ſtehend, in und durch ſich ſelbſt der allein und ganz Vollkommene iſt, und den Menſchen zur Aehnlichkeit mit ſich, d. h. mit der Kraft und Anlage zur vollendeten Menſchwerdung, geſchaffen hat. 3 Moſ. 11, 45. Pſ. 99, 9. Weish. 2, 23. In der Heiligkeit Gottes geht demnach der Begriff des Heiligen in den des **Vollkommenen** über, und da das Vollkommene auf die Anſchauung als das Erhebende und Allgenügſame wirkt, ſo iſt heilig auch ſo viel als **herrlich, hehr, majeſtätiſch.** Jeſ. 6, 3. Off. Joh. 4, 8. Die Anerkennung dieſer Herrlichkeit iſt Verehrung, weßhalb denn ferner heiligen gleichbedeutend mit **verehren** wird. 4 Moſ. 20, 12. Jeſ. 8, 13; 29, 23. 2 Macc. 1, 3.

Hierdurch wird es nun klar, was die Bezeichnung *ἅγιοι* in ſich faßt und ſagen will, welche, nach Analogie von קְדֹשִׁים im A. T. Dan. 8, 24., im N. T. den Chriſten gegeben wird. Apoſt. 20, 32. Eph. 5, 26. 27. 1 Cor. 6, 1. Col. 1, 12. u. a. m. Sie enthält alle drei angegebenen Entfaltungen und Stufen des Einen Hauptgedanken. Heilige werden die Chriſten genannt 1) inſofern ſie von der Weltmaſſe, vom *κόσμος*, ausgeſchieden und herausgezogen ein zu beſonders hohen Zwecken geweihtes Volk Gottes bilden; inſofern ſie 2) durch das Sakrament der Taufe ſo wie durch das Blut des Erlöſers von allen Befleckun-

gen durch Fleiſch, Welt und Sünde gereinigt erſcheinen, oder ſich betrachten und benehmen ſollen; und inſofern ſie 3) durch ihre Trennung und Reinigung von Welt und Sünde, und durch ihren Glaubensnexus mit dem Erlöſer in den Stand geſetzt worden ſind, die vorher gehemmte Entwickelung zur vollkommenen Gottähnlichkeit an ſich zu erfahren und zu vollziehn. Vgl. Neander apoſtol. K. G. S. 412. u. a. m.

Dieſe alt- und neuteſtamentlichen Anſichten und Vorſtellungen von Sonderung, Reinigung und Vollendung ſind nun der Stoff, aus welchem ſich die Lehre von der Heiligung in der chriſtlichen Dogmatik erzeugt und geſtaltet hat. Der Ausdruck Heiligung ſelbſt iſt zunächſt aus 1 Theſſ. 4, 3. entlehnt; der ganzen Lehre aber, an deren Spitze dieſer Ausdruck ſteht, liegt nicht bloß die genannte Stelle, ſondern vielmehr ein inhaltreiches und umfaſſendes Gebiet von bibliſchen Vorſtellungen zum Grunde.

Den gewöhnlichen dogmatiſchen Erklärungen zu Folge beſteht die Heiligung (sanctificatio, ἁγιασμός) in derjenigen die menſchliche Freiheit unverſehrt laſſenden Einwirkung des heiligen Geiſtes auf den Menſchen, durch welche ſeine Erkenntniß, ſein Gemüth und ſein Wille geläutert und umgeändert, und zum eifrigen Streben nach ſittlicher Vollkommenheit angeregt und gekräftigt wird. Es wird zwiſchen transitiver und intransitiver Heiligung unterſchieden, und jene als göttliche Einwirkung, dieſe als menſchliche Willensrichtung bezeichnet. Als Stufen oder Theile der Heiligung werden nach dem Vorgange der heiligen Schrift die Erleuchtung, Bekehrung, myſtiſche Vereinigung und eigentliche Heiligmachung aufgeführt. Apoſt. 26, 18. 2 Cor. 4, 6. Ezech. 11, 19. Joh. 14, 23. Röm. 15, 16. u. a. m. Vgl. Bretſchneider ſyſtem. Entwick. der dogm. Begriffe S. 675 ff. Haſe Hutter. rediv. 2. A. p. 325. Ammon Kompend. d. Dogm. 3. A. S. 236. u. a. m. Abweichend von den herkömmlichen Definitionen faßt und beſchreibt Schleiermacher die Heiligung, wenn er in ſeiner Dogmatik von ihr ſagt: ſie

ſei derjenige Stand des Menſchen, in welchem er als Wiedergeborner ſeine natürlichen Kräfte durch die Lebensgemeinſchaft mit Chriſto dieſem zum Gebrauch angeeignet habe, woraus ſich ein ſeiner Vollkommenheit und Seligkeit verwandtes Leben bilde. Schleiermacher Dogm. 2. A. S. 2, S. 221.

Wollen wir das chemiſche Moment im Vorgange der Heiligung faſſen, ſo müſſen wir uns hauptſächlich an die beiden erſten Stufen, Erleuchtung und Bekehrung, halten, da auf den beiden letzten, myſtiſche Vereinigung und Heiligmachung, das organiſche Moment das verwaltende iſt.

In den eben angeführten und andern ähnlichen dogmatiſchen Erläuterungen des Begriffs Heiligung tritt das chemiſche Moment, das er, unſerer Behauptung nach, enthalten ſoll, nicht ausdrücklich hervor. Es bedarf aber auch wohl keines großen Scharfblicks, um gewahr zu werden, daß zwiſchen dem hergebrachten Dogma und der Bibelidee von der Heiligung ein gewiſſes Mißverhältniß ſtatt findet, und daß die Bibel weit mehr bedeutſamen Stoff zu dieſer Lehre darbietet, als unſere meiſten Dogmatiken in ſich aufgenommen und verarbeitet haben. Soll uns dieß recht deutlich werden, ſo dürfen wir nur zunächſt die bibliſchen Andeutungen über Luſt und Liebe genauer ins Auge faſſen. Wir werden, wenn wir dieſes thun, nicht verkennen können, ſowohl daß nach chriſtlicher Denkweiſe dieſe Kräfte die hauptſächlichen Träger der heiligenden Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes ſind, als auch, daß ihre Wirkſamkeit ſich faſt ganz wie eine chemiſche verhält und kund giebt. Ganz beſonders iſt der in vielfachen Beziehungen gebrauchte myſtiſche Begriff des Lichtes geeignet, die Betrachtung aus dem Phyſiſchen und Sinnlichen ins Geiſtige und Moraliſche überzuleiten und umgekehrt, um die freundſchaftliche Bezüglichkeit zwiſchen Naturerſcheinungen und Erweiſungen der göttlichen Gnade darzuthun.

Kaum wird es nöthig ſein, die chemiſchen Eigenſchaften und Wirkungen des Lichts hier einzeln aufzuführen. Sie können, inſoweit ſie hier in Erwägung kommen, als ziemlich

allgemein bekannt vorausgeſetzt werden. Jeder mit den Naturwiſſenſchaften nur einigermaßen Befreundete weiß, daß das Licht bei den meiſten chemiſchen Proceſſen, den künſtlichen ſowohl als den natürlichen, eine äußerſt wichtige Rolle ſpielt. Die vorwaltende chemiſche Einwirkung des Lichts iſt dekomponirender, ausſcheidender Art. Viele Stoffe verbinden ſich nur im Finſtern mit einander; an das Licht gebracht, zerfallen ſie oft augenblicklich wieder. Lichtſtrahlen auf Chlorſilber ſtrahlend, bewirken in ſehr kurzer Zeit eine Ausſcheidung des Chlors und einen Niederſchlag des reinen Metalls, und dergleichen Trennungen und Niederſchläge bringt das Licht in einer großen Menge von chemiſchen Verbindungen und Miſchungen hervor. Vgl. Suckow de lucis effect. chemicis p. 63. ff. p. 69. ff. u. a. m. In der Regel wirkt das Licht desoxydirend; daher auch die bekannte Ausſcheidung oder Aushauchung von Sauerſtoffgas aus den Pflanzen nur am Tage vor ſich geht. Sprengel Grundzüge der Pflanzenkunde S. 304.

Die chemiſchen Wirkungen der Wärme ſind denen des Lichts großentheils entgegengeſetzt. Das Licht bringt Zuſammenziehungen und Niederſchläge hervor, die Wärme Ausdehnungen und Erhebungen; jenes zieht Desoxydationen und Trennungen, dieſes Verſchmelzungen und Oxydationen nach ſich. Doch veranlaßt die Wärme auch Scheidungen und Auflöſungen, ſo wie das Licht gewiſſe Verbindungen heterogener Stoffe bedingt und erzeugt. Im Allgemeinen aber iſt die Wärme eben ſo ſehr der Grund, als auch die Folge gegenſeitiger Durchdringungen und inniger Verbindungen von aciden und baſiſchen Stoffen. Sie leitet durch ihre die Körper durchdringende und die Starrheit derſelben aufhebende Kraft faſt alle chemiſchen Proceſſe ein, und der Fortgang und Abſchluß dieſer Proceſſe iſt in den meiſten Fällen mit Wärmeentwickelung und Temperaturerhöhung verbunden. Vgl. Döbereiner Grundriß der Chemie S. 63. ff.

Licht und Wärme gehören zwar als Imponderabilien nicht zunächſt der Erde, ſondern dem Weltraume an; doch beſitzen

die irdiſchen Körper nicht bloß eine nach ihrer verſchiedenen Natur verſchiedene Empfänglichkeit oder Capacität für ſie, ſondern ſie ſind auch unter Umſtänden fähig, ſolche innige und dauernde Verbindungen mit denſelben einzugehen, bei welchen dieſe kosmiſchen Potenzen der ſinnlichen Wahrnehmung ganz und gar entzogen oder latent werden. Wie im A. T. von den Engeln des Herrn erzählt wird, daß ſie in der Lohe des Opfers gen Himmel fuhren, ſo bezeugt das ätheriſche Licht ſein Vorhandengeweſenſein in den Dingen des Staubes, wenn es bei gewiſſen Form- oder Beſchaffenheitsverwandelungen denſelben entweicht und zum Himmel aufglüht.

In dieſen Fällen und auch ſonſt noch häufig ſtellen ſich Licht und Wärme als innig mit einander vereinigt dar. So treten ſie auch in den feurigen Erſcheinungen der Elektricität auf, die von der Kryſtallbildung in den Klüften der Erde an bis zu den Oscillationen des animaliſchen Lebens hinauf unter allen Kräften der Natur auf alle organiſchen und anorganiſchen Thätigkeiten wohl den bedeutendſten Einfluß ausübt. Es giebt höchſtwahrſcheinlich keine einzige chemiſche Trennung und Verbindung, die nicht mit Elektricität zuſammenhinge oder durch ſie zu Stande käme. Vgl. Döbereiner a. a. O. S. 81. Elektriſche Schläge führen den Sauerſtoff und den Waſſerſtoff aus dem gasförmigen in den flüſſigen Zuſtand, und veranlaſſen ſie, Waſſer mit einander zu bilden. Die Grundlagen gewiſſer Alkalien werden durch Elektricität (Galvanismus) aus den Verbindungen herausgeriſſen, aus welchen ſie bisher auf keinem andern Wege ausgeſchieden werden konnten, und dadurch genöthigt, in ihrer reinen Metallicität zu erſcheinen.

In vollkommen reiner Metallicität finden ſich die Metalle in der Natur bekanntlich nicht; bei Weitem die meiſten kommen nicht einmal gediegen, ſondern verlarvt und vererzt mit Sauerſtoff, Schwefel, Kohle u. ſ. w. verbunden vor. Theils auf feurigem Wege, durch Glühhitze, theils auf naſſem Wege, durch Säuren u. ſ. w., werden die fremdartigen Beſtandtheile aus den Erzen entfernt, und dieſe auf ihren reinen Metallge-

halt reducirt, was dem eigentlichen Streben dieſer Stoffe zuwider iſt. Der reine Metallcharakter iſt zwar ohne Zweifel der reine Erdcharakter, oder derjenige, welcher den Begriff des planetariſch Irdiſchen am Entſchiedenſten und Vollkommenſten ausdrückt. Aber es iſt mehr als bloße Metapher, wenn man von einem durch alle irdiſchen Stoffe hindurchgehenden und auch die tiefſten Grundlagen ergreifenden höheren Zuge ſpricht. Alle Stoffe haben nicht nur ein Maß der Empfänglichkeit für die Einwirkungen höherer Kräfte und Stoffe, ſondern es regt ſich auch in ihnen ein Drang, aus ihrer niedern Sphäre in die zunächſt höhere überzugehn, oder dem Höheren, ſo weit ſie können, gleichartig zu werden. Das Starre will flüſſig, das Flüſſige luftförmig, das Dunkle hell, das Bewegte bewegend, das Gebundene frei werden; und dasjenige Reich, in welchem das Stoffliche ſeine höchſte Kraft- und Freiheitsentwickelung erlangt, iſt die Luft. In der Luft herrſcht die ungehemmteſte Bewegung, unmittelbarſte Anziehung und Durchdringung, und freudigſte Krafterweiſung der ihrer irdiſch-ſchweren Leiblichkeit faſt ganz entbundenen Stoffe. In der Luftförmigkeit hat ſich, wie auch die Bibel und unſere Sprache andeutet, das Materielle zur Spiritualität erhoben und verklärt: נֶפֶשׁ und רוּחַ d. i. Seele und Geiſt bedeuten urſprünglich Hauch, Wind, Athem; und daß unſer Wort Geiſt von Giſcht (Gas, Schaum) abſtammt, unterliegt keinem Zweifel. Deßhalb nun oxydiren und verkohlen die Metalle ſo gerne, weil ſie dadurch die Möglichkeit der Annäherung an die höheren Geſtaltungs- und Daſeinsformen erlangen; ſie reihen ſich nach der Aufnahme von Kohle, Sauerſtoff, Schwefel u. ſ. w. mehr der ganzen großen übrigen Maſſe der irdiſchen Dinge ein, bieten dieſen weit mehr analoge Seiten und Anziehungspunkte dar, ſind weit geſchickter, mannichfache Verbindungen einzugehen, Beſchaffenheitsveränderungen zu erleiden, und zur Gasförmigkeit ſich aufzuſchwingen. Vgl. v. Schubert Geſchichte der Natur 2. A. 2, S. 11. u. a. m. Was ſie an Reizempfänglichkeit und Beweglichkeit auf dieſe Weiſe gewinnen, verlieren ſie freilich an

Individualität und Beſtändigkeit; in der Atmosphäre, nach deren Genuß und Beſchaffenheit ſie ſtreben, löst ſich alle Individualität in die Form der Allgemeinheit auf. Aber das kann für ſie, die keine perſönlichen Weſen ſind und ſein ſollen, nicht als Schaden und Unheil gelten.

Ganz anders dagegen bei dem Menſchen. Hier iſt die natürliche Individualität der Boden, auf welchen und aus welchem ſich das perſönliche Daſein entfalten ſoll. Die Sphäre dieſes Daſeins ſoll nicht wie das todte identiſche Geſtein gegen das All der Dinge unzugänglich und unempfindlich bleiben, aber auch nicht ſich hingebend mit dieſem All in Eins zuſammenſchmelzen, und deßwegen nicht alle Einflüſſe unterſchiedlos auf ſich wirken laſſen. Sie ſoll vielmehr dieſe Einflüſſe in förderliche und verderbliche ſcheiden, und ſich mit alle dem, was nicht ſie ſelbſt iſt, im Grunde nur zu dem Zweck befaſſen, um dadurch zu immer reinerer und wahrhafterer Selbſtheit zu gelangen. Durch das erſtere, Allem buhleriſch ſich anſchmiegende Verhalten zerfließt die kernige Kraft des Menſchen in das All und in die Nichtigktit; alle Sünde iſt in ihrem ſubjektiven Grunde Selbſtverkennung und Selbſtveräußerung; durch das letztere, die Gegenſätze von Sittlichem und Unſittlichem auseinander haltende Benehmen concentrirt ſich die Perſönlichkeit in dem Einen, was Noth thut, zum Weſen. Jenes iſt der Weg der Sünde zum Tode, dieſes der Weg der Heiligung zu Gott. Schon hier zeigt ſich die Heiligung als ein chemiſches Verfahren, nämlich als eine Ausſcheidung der die Perſönlichkeit mit Auflöſung bedrohenden Einwirkungen von den ſie kräftigenden und belebenden. Dieſe Ausſcheidung giebt ſich zuvörderſt als eine im Verſtand beginnende und im Willen ſich vollendende kund. Wie nach der Darſtellung der heiligen Schrift der Schöpfer am Anfang Himmel und Erde ſchuf, und ſeinen Lichtſtrahl ſpaltend in das indifferente Chaos warf, ſo durchleuchtet der denkende Geiſt im Menſchen die chaotiſche Maſſe der Vorſtellungen und Bewegungen in der Seele, und ſondert ſie nach rechts und links, nach unten und oben, nach

Form und Inhalt u. ſ. w. von einander; und wie in den wähleriſchen Geſchmackswerkzeugen ein niederer, ſo iſt in der gutheißenden und verwerfenden Stimme des Gewiſſens ein höherer Chemismus thätig, weßhalb denn auch z. B. im Hebräiſchen טַעַם den ſinnlichen wie den ſittlichen Geſchmack bezeichnet. 4. Moſ. 11, 8. Pſ. 119, 66. Alle zur Perſönlichkeit nicht organiſirten Weſen nehmen alles Anmuthende mit gleichförmiger Luſt und Liebe in ſich auf, und überlaſſen ſich unbedenklich den davon ausgehenden Erregungen; ſie haben kein Gewiſſen und brauchen keins; nur dem Menſchen iſt es als abwehrende oder regenerirende Kraft für ſeine Perſönlichkeit verliehen.

Hier müſſen wir nun, um das chemiſche Moment im Heiligungsbegriffe noch deutlicher zu erkennen, unſer Augenmerk zunächſt auf die bibliſch chriſtlichen Begriffe von *Welt*, *Fleiſch* und *Sünde*, und auf die von Jeſu Leben in die Welt ausſtrahlende Kraft des *Lichtes* und der *Liebe* lenken.

„Stellet euch nicht dieſer Welt gleich, ruft Paulus den Bekennern des Evangeliums zu, ſondern verändert euch, durch Erneuerung eures Sinnes“: — Röm. 12, 2. „leget den alten Menſchen ab, der durch Lüſte ſich im Irrthum verderbet, und ziehet den neuen an, der nach Gott geſchaffen iſt in rechtſchaffner Gerechtigkeit und Heiligkeit.“ Eph. 4, 22. 24. Und ganz in demſelben Sinne ſchreibt Johannes: „habt nicht lieb die Welt, und alles was in der Welt iſt; denn alles, was in der Welt iſt, des Fleiſches Luſt, der Augen Luſt, und hoffärtiges Weſen iſt nicht vom Vater, ſondern von der Welt, und die Welt vergeht mit ihrer Luſt, wer aber den Willen Gottes thut, bleibt in Ewigkeit.“ 1. Joh. 2, 15—17. „Fleiſchlich geſinnt ſein“, iſt der Tod, ſagt der Apoſtel Paulus, Röm. 8, 6. und mit ihm übereinſtimmend bezeugt Jakobus von der fleiſchlichen Luſt, daß ſie die Sünde, nud durch die Sünde den Tod gebäre. Jak. 1, 15. Dieſe und viele andere ähnliche Stellen der heiligen Schrift ſprechen unverkennbar die Nothwendigkeit der Heiligung, oder der ſittlichen Läuterung und Umgeſtaltung des innern Menſchen aus, und deuten zugleich

die Stärke wie die Gefährlichkeit des in der Fleiſchlichkeit wurzelnden Triebes an, durch welchen der Menſch, indem er in die Sünde willigt, dem Weſen Gottes entfremdet, und zur Homogeneität mit dem Weſen der Welt gezogen wird. Die Welt, oder der Inbegriff der gottentfremdeten Richtungen und Geſtaltungen des Menſchenlebens, hat im Sinne Jeſu und der Apoſtel, vom chemiſchen Standpunkt aus betrachtet, dieſelbe Bedeutung, wie die Atmosphäre. Wie die Atmosphäre für die anorganiſche und organiſche Natur das Reich der Alles in ſich aufnehmenden Allgemeinheit iſt, ſo iſt dieß die Welt für die Menſchen und ihre Lebensrichtungen. Wie die Atmosphäre den in ihr ſchwebenden Dingen und Kräften die freiſte ungehemmteſte Bewegung geſtattet, ſo fühlen ſich die Kinder dieſer Welt dem Vogel in den Lüften gleich, wenn ihnen reſolut in der Welt zu leben vergönnt und verſtattet iſt. Wie die Atmosphäre eine unerſchöpfliche Fülle von Lebensreizen für die chemiſchen, vegetativen und animaliſchen Proceſſe in ſich trägt, ſo geht eine ſolche auch von der Welt auf die ihr zugewendeten Gemüther aus. Wie in der Atmosphäre die heftigſten Erregungen, Spannungen und Ausgleichungen der polaren Kräfte unaufhörlich ſtatt finden, ſo wird auch die Welt von Gegenſätzen, die ſich heftig anziehen oder abſtoßen, bekämpfen oder begehren, fortwährend bewegt und erſchüttert.

Das Einſiedler- und Kloſterleben ging aus der an ſich richtigen Erkenntniß der unheilvollen, zur Sünde, d. i. zur Untreue gegen Gott verführenden Einwirkungen hervor, womit die Welt das zur Gottangehörigkeit gebildete und berufene Menſchengemüth bedroht; es war ein zum Ziel der Heiligung führen ſollender, freilich aber nicht ohne Weiteres dahin führender Weg; denn er zog zunächſt nur eine mechaniſche Scheidung von der Welt nach ſich, nicht aber, worauf es bei der Heiligung vor allen Dingen ankommt, eine chemiſche Ausſcheidung der Weltſeligkeit aus der Seele. In jedem Seelenleben iſt von Natur, oder vielmehr ſeit dem Anfange der Weltgeſchichte, ein der Welt verwandtes Element vorhanden, das, in-

ſofern es in ſeiner Einzelheit gefaßt wird, in der heiligen Schrift das Fleiſch heißt, und wiewohl die ſinnlichen Triebe und Neigungen des Menſchen ganz vorzüglich darunter zu verſtehen ſind, ſo bilden ſie doch nicht den einzigen Inhalt dieſes Begriffs, und noch weniger iſt den Ideen der Schrift zu Folge die körperliche Natur des Menſchen als der alleinige Träger und Inhaber des ſogenannten Fleiſches zu betrachten. Sondern das Fleiſch erſtreckt nach der Schriftlehre ſeinen Einfluß und ſeine Herrſchaft bis in die innerſten Tiefen des Seelenlebens, und die blendenden Irrthümer der höchſten und feinſten Verſtandesbildung gehören ſo gut zu ihm, wie die niederſten Regungen der gemeinen Sinnenluſt. Vgl. Neander apoſt. K. G. S. 348. 459.

Dieſes Fleiſch nun iſt in der Geneſis der Sünde das Mittel- und Bindeglied zwiſchen der Welt und dem perſönlichen Weſen des Menſchen. Ohne das Fleiſch würde der Menſch keine Empfindung von den Reizen der Welt haben; die Luſt und Herrlichkeit der Welt würde ihn kalt und ungerührt laſſen. Allerdings iſt die Empfänglichkeit für die Weltreize in verſchiedenen Individuen ſehr verſchieden; ganz aber fehlt ſie keinem; irgend einen Stoff oder Anlaß zur Verſündigung trägt die Welt für einen Jeden in ſich. Das Fleiſch würde die Weltgefühle im Menſchen nicht vermitteln können, wenn nicht ſein Weſen dem Weſen der Welt gleichartig wäre; das Auge muß ſonnenhaft ſein, um die Sonnenſtrahlen in ſich aufnehmen zu können. — Was alſo bei den irdiſchen Dingen die Oxydation, oder die Aufnahme derjenigen Stoffe iſt, wodurch die Dinge in nähere und höhere Verwandtſchaft mit der Luft treten, das iſt beim Menſchen die Entwickelung und das Wachsthum des Fleiſches in ſeinem Innern. Wie die Metalle dem Zerfallen, der Auflöſung, der Vermiſchung mit andern Elementen in der Regel weit leichter im vererzten, als im gediegenen Zuſtande unterworfen ſind; ſo zerfließen und zerfahren die Gemüther und die Kräfte der Menſchen in das Vielerlei um ſo ſtärker, je mächtiger das Fleiſch in ihnen wird. Wie

die Metalle durch die Vererzung ihre Metallicität und Selbſtſtändigkeit einbüßen, ſo geht in der überwiegend werdenden Fleiſchlichkeit das ſich ſelbſt ſtets Gleiche des Menſchen unter, und der Menſch benimmt ſich, durch Welteinflüſſe fort und fort bedingt, ſtets als ein Andrer.

Auf das fleiſchlich gewordene Seelenleben in der Welt wirkt nun Chriſtus desoxydirend und reducirend ein, — zunächſt durch ſeine kirchenbildende Wirkſamkeit. Dieſe kirchenbildende Wirkſamkeit des Herrn ſtellt ſich chemiſch im Kleinen durch einen einfachen Proceß höchſt anſchaulich dar. Reines Bleimetall iſt im Waſſer unauflöslich. Im oxydirten Zuſtande aber, wenn es mit Salzſäure verbunden den ſogenannten Bleizucker giebt, löſt es ſich ſo vollkommen im Waſſer auf, daß ſein Enthaltenſein in der durchaus reinen Flüſſigkeit vom Auge nicht wahrgenommen wird. Senkt man nun in dieſe Auflöſung einen Zinkſtab hinein, ſo entſteht eine durch Chemismus und Galvanismus hervorgerufene Bewegung. Der Zink wirkt desoxydirend und entſäurend auf die Bleiſolution, und das Blei, hierdurch in den metalliſchen Zuſtand zurückgeführt, hängt ſich in Blättchen rings um den Zinkſtab ſo an, daß diejenigen Blättchen, die nicht unmittelbar zur Berührung mit dem Stabe kommen können, von den zunächſt ihm anhangenden gezogen und gehalten werden.

Was der Zinkſtab in dem Gefäß mit Bleiſolution, das ohngefähr bewirkt das Kreuz des Erlöſers in der Weltgeſchichte. Im Kreuzestod des Herrn iſt ſeine innigſte edelſte Kraft concentrirt, und ſtrömt anziehend, und der Zerfloſſenheit ins Weltelement entreißend aus. Es bildet ſich eine zur freien perſönlichen Weſenhaftigkeit erhobene Anhängerſchaft um das Kreuz, und indem der zunächſt von der entbindenden Kraft durchdrungene Kreis dieſe Kraft weiter um ſich her verbreitet, ſchließen ſich immer mehr Ergriffene von allen Seiten her an, — und ſo entſteht und wächſt die chriſtliche Kirche in der Weltgeſchichte oder im äußern großen Geſammtleben der Menſchen.

Dieſe nach Außen und in die Weite ſich erſtreckende Wirkung wendet ſich auch nach Innen und in die Tiefe. Die Heiligung iſt in gewiſſem Betracht das innere ſubjektive Abbild der äußeren objektiven Kirchenbildung.

Zwei Gemüths- oder Seelenzuſtände ſind es hauptſächlich, in denen das Unveräußerliche des Menſchen vor ſeiner Heiligung durch die Sünde und ihre Wirkungen ſtoffartig geworden erſcheint, — ein ſtarrer und ein flüſſiger, dieſer bei charakterloſen, allen Einflüſſen offenen, jener bei energiſchen nach Außen ſtark reagirenden Naturen ſich findend. Der erſtere Zuſtand kann als Lüderlichkeit bezeichnet werden, die vom harmloſen Leichtſinn an, bis zur thieriſchen Völlerei und Unerſättlichkeit im Genuß herab eine Menge von Graden und Formen durchläuft; der letztere giebt ſich als ein kalter, despotiſirender und auf verſchiedenen Stufen bis zur Selbſtvergötterung ſteigender Egoismus kund. In den Zöllnern und Phariſäern des N. T. werden uns Repräſentanten beider Entwickelungsreihen vor Augen geſtellt.

Wenn dieſe beiden Hauptrichtungen, in denen ſich die Macht des Ungöttlichen in der Welt offenbart, hier als von einander geſondert und als einander in gewiſſer Hinſicht entgegengeſetzt betrachtet werden, ſo iſt dabei nicht zu denken, daß dieſer Gegenſatz ein abſoluter ſei, der wechſelſeitige Beziehungen der einen Richtung auf die andre unmöglich mache und ausſchließe. Das Vorkommen ſolcher Beziehungen läßt ſich vielmehr durchaus nicht verkennen; die Formen der Seelenzerweichung nehmen ſtarr ſelbſtſüchtige Elemente in ſich auf, und die der egoiſtiſchen Verhärtung ſinnlich rührbare und auflösliche. Beide Richtungen und alle Geſtaltungen der Sünde haben das Abſtrahiren von Gott mit einander gemein, nur mit dem Unterſchied, daß dieſes bald ein wiſſentliches und gefliſſentliches, bald ein unbewußtes und nicht ausdrücklich gewolltes, bald ein über ſich ſelbſt in arger Verblendung befangenes iſt. Es giebt nämlich auch ein Gott nicht Wollen und nicht Mögen, welches, weit entfernt, ſeine Ablöſung von ihm und ſeine

Abneigung gegen ihn zu erkennen, vielmehr in genauer Angehörigkeit und Freundſchaft mit ihm zu leben glaubt. Daß aber hinter dieſer vorgeblichen Anbetung Gottes eine wirkliche Oppoſition gegen ihn ſich birgt, legt ſich in der leidenſchaftlichen Heftigkeit zu Tage, mit welchem alles dem ſelbſtgemachten egoiſtiſchen Gottesbegriffe nicht Zuſagende, wenn es auch noch ſo unzweideutig als das gediegen Edle ſich erweist, verworfen und vernichtet wird. Dieſe Form der Sünde, in welcher das Böſe ſich mit dem Schein und Namen des Guten ſchmückt, iſt, wie die gefährlichſte und einnehmendſte, ſo auch die zäheſte und unüberwindlichſte. Die Seele iſt leichter von niedrigen Lüſten, als vom Hochmuth und von der Verliebtheit in ſich ſelbſt zu heilen.

Indeſſen giebt es der chriſtlichen Weltanſicht zu Folge keinen ſichtlich verdorbenen Zuſtand der menſchlichen Seele, in welchem die Seele abſolut als unrettbar verſunken angeſehen werden müßte. Wie gebunden und völlig latent auch die höhere Lebenswärme des nach Gott geſchaffenen innern Menſchen immer ſein mag, vorhanden und wieder erweckbar bleibt ſie ſtets in ihm. Auch da, wo das ganze Bewußtſein und Streben ſich durchgehends in eine nur von fleiſchlichen Intereſſen durchzogene und bewegte Maſſe aufgelöſt hat, iſt die Hervorlockung und Wiederbringung der untergegangenen Himmelselemente nicht unmöglich, — und was in hundert Fällen den abſichtlichen jahrelangen Bemühungen des Menſchen in dieſer Hinſicht nicht gelingt, bewirkt oft in kurzer Zeit der das chaotiſche Gemüth im rechten Moment elektriſch durchſchlagende Funke der göttlichen Gnade.

Nicht immer geht die ſittliche Umgeſtaltung des innern Lebens plötzlich, und noch viel weniger bei Allen auf die gleiche Weiſe vor ſich, wie die Pietiſten im vorigen Jahrhundert, und auch wohl noch jetzt, behaupteten und verlangten. Sondern es giebt auch im Gnadenbereich ſo mannichfache Formen, als im natürlichen Gebiet; und ſehr häufig iſt die ſittliche Geneſung der Seele eine vom Bewußtſein ausgehende und in ihm ſtetig

fortſchreitende. In dieſem Falle hebt ſie mit dem Zuſtand an, den die Dogmatik Erleuchtung nennt, und den ſie keineswegs zunächſt als einen übernatürlichen und von Gott übernatürlich gewirkten verſtanden wiſſen will. Es iſt vielmehr die zunächſt von Chriſtus ausgehende, das Göttliche ungetrübt abſpiegelnde Klarheit und Reinheit ſeines ganzen Weſens, was die ſchlummernde Lichtfähigkeit und Lichtfreude der menſchlichen Seele erweckt, das Bewußtſein der eigentlich ſittlichen Menſchenwürde, und den Wunſch nach ihrem Beſitz hervorruft, 2 Cor. 3, 18. und durch das Aufnehmen und Sammeln der in die Seele eindringenden heiligen Lichtſtrahlen den Zuſtand der Erleuchtung herbeiführt. Da nun, wo die Lichtherrlichkeit des Herrn nicht erfolglos in die Finſterniß des ſinnlichen Seelenlebens ſcheint; zieht ſie einen bald mehr bald minder kräftigen Zerſetzungsproceß und Niederſchlag nach ſich. Alles Gott und der ewigen Wahrheit Verwandte wendet ſich dem eindringenden Lichte zu, und das Ungöttliche, nicht mehr fähig, dem erwachten höheren Sehnen zu genügen, iſt genöthigt, es dem mächtigeren Zuge zu überlaſſen, der es ihm entführt. Bei dieſem Vorgang iſt es nicht nur möglich, ſondern es geſchieht auch gewöhnlich, daß die entſchiedene Abklärung des trüben Niederſchlags erſt nach geraumer Zeit und nach manchen Schwankungen erfolgt.

Erweiſt ſich die ſittliche Lauterkeit und Hoheit des Herrn in ihren Wirkungen auf das menſchliche Gemüth den chemiſchen Wirkungen des Lichtes ähnlich, ſo bietet die Kraft ſeiner Liebe den chemiſchen Thätigkeiten der Wärme analoge Erſcheinungen dar. Das ſündige, vererzte, verſchlackte und verſtockte Herz, ſobald es von dieſer Liebe fühlbar durchdrungen wird, fängt an zu brechen und zu ſchmelzen, Ezech. 36, 26. 27. und ſo abgeſchloſſen und eingeengt es ſich vorher nach Außen und nach Oben verhalten hatte, ſo aufgethan, und überfließend und ſich erweiternd zeigt es ſich nun. Es iſt ihm nicht genug, ſeine Schuld ſich ſelbſt im Stillen zu geſtehn; es findet keine Ruhe, bis es ſie laut bezeugt und vor Gott und den Menſchen aus-

geſchüttet hat: Pſ. 32, 2. ff. So groß und heftig vorher ſeine Selbſt- oder Weltliebe geweſen war, ſo groß und mächtig wird nun ſeine Liebe zu dem Erlöſer, und ſo glühend es vorher ſeinen unchriſtlichen Richtungen folgte, ſo entſchieden ſtößt es jetzt dieſelben von ſich ab. Denn es iſt durch das Gefühl der beſeligenden Chriſtusliebe zum deutlichen Gefühl des Welt- und Selbſtbetrugs gekommen; es erkennt, daß ſeine bisherigen Verhältniſſe keine wahren, auf die Natur der innern Verwandtſchaftlichkeit gegründeten Verbindungen, ſondern bloße Synſomazien, Ergreifungen und Aneignungen unächter Aequivalente in Ermangelung der ächten, wahren. Die eigentliche Natur und Beſtimmung ſeiner Fähigkeit mit Begeiſterung zu lieben, iſt ihm nun in Jeſu Liebe erſt recht klar geworden, und mit ihr je länger je inniger ſich einigend löſt es alle trotzige Härte immer mehr in Alles überwindende Milde auf.

So entſtrömen dem Einen Chriſtusleben zuſammenziehende und verdichtende, wie ausdehnende und zerſchmelzende Wirkungen, und die Heiligung iſt in ihren Anfängen bald als ein analytiſch, bald als ein ſynthetiſch chemiſcher Proceß zu betrachten. Ihr Streben und Ziel iſt die Geſtaltung des menſchlichen Innern zur freien gottgefälligen Perſönlichkeit, im Gegenſatz zu dem verkehrten und unſeligen Gange des Menſchen nach bedingten, wechſelnden und unperſönlichen Welt- und Fleiſcheszuſtänden. Völlig trennen oder losreißen will ſie den Menſchen von Welt und ſinnlichen Erregungen keineswegs; er ſoll auch nach begonnener Heiligung im Zuſammenhange mit der Welt und ihrem Leben bleiben. Aber dieſer Zuſammenhang ſoll ein freier ſein oder werden, kein ihn willenlos und unſelbſtiſch machender; ſein innerſtes Lieben und Begehren ſoll mit der Fleiſchesluſt nicht mehr chemiſch in Eins verſchmolzen ſein, und die Fleiſchesluſt ſoll alles rein Geiſtige, das ſie widernatürlich an ſich geriſſen und ſich aſſimilirt hat, entlaſſen und ſich ſelbſt zurückgeben.

Läuterungs- und Entſündigungsproceſſe kennen und haben alle Religionen; das Gefühl von der Nothwendigkeit der Buße und der Sündentilgung iſt bei allen die eigentliche Lebenswur-

zel ihrer heiligen Gebräuche, ihrer Opfer und Gebete; viele erheben ſich auch in den Bemühungen, das Leben zu entſündigen, bis zum Erfaſſen ächt ſittlicher Geſichtspunkte und Ziele, und die Geſchichte ſtellt uns nicht blos innerhalb, ſondern auch außerhalb der chriſtlichen Kirche ehrwürdige Beiſpiele wahrer Sinnes- und Herzensänderung vor Augen. Dennoch aber gehört die Idee wie das Weſen der Heiligung in gewiſſer Hinſicht der chriſtlichen Kirche ausſchließlich an, indem ſich dieſe Idee in keiner andern Religion weder ſo rein und vollſtändig ausgebildet, noch auch ſo wahrhaft und ſchön verwirklicht findet. Während andern Anſichten zu Folge die ſittliche Veredlung des Menſchen als eine von der Idee der Menſchenwürde oder von dem Endzweck der Glückſeligkeit ausgehende Forderung aufgefaßt wird, lehrt das Chriſtenthum die Heiligung als den Willen Gottes erkennen und lieben. Während andere Religionen oder Denkweiſen entweder gewiſſen äußern Mitteln heiligende Kräfte zuſchreiben, oder die noch mangelhaften Darſtellungen des ſittlich Guten und Schönen für hinlänglich gelten laſſen, macht das Chriſtenthum die Heiligung zu einem rein ſittlichen Geſchäft, und läßt daſſelbe erſt in der Ewigkeit ſeine genügende Vollendung erreichen. Während in andern Sittenlehren die Tugendmuſter bloße Ideale ſind, ſtellt ſich in der chriſtlichen des Menſchen Sohn als das ſündloſe Vor- und Urbild aller ſittlichen Größe in friſcher Lebendigkeit und Natürlichkeit dar. Daß die chriſtliche Heiligung nicht blos von moraliſchen Begriffen und Geboten aus erſtrebt und bewirkt wird, ſondern von einer durch und durch edlen leibhaften menſchlichen Perſönlichkeit, begründet ihren unvergleichlichen Werth und Charakter. Hierauf beruht es auch hauptſächlich, daß ihre Wirkungen nicht blos chemiſche, ſondern zugleich organiſche Bedeutung und Beſchaffenheit haben; die chemiſche Seite, welche die Heiligung dem Beobachter darbietet, iſt nur die vorbereitende und vermittelnde für die organiſche, wie denn auch in der Natur der Chemismus nur der Vorgänger und Bahnmacher des Organiſchen iſt. Die chemiſche Richtung und Thätig-

keit arbeitet nur dem Vererzen und Verſchlacken des Innerſten entgegen; ſie verhütet nur das Herabſinken des Seeliſchen in die Kategorie des Elementariſchen, und führt es aus ſeinen ſtoffartigen Vermiſchungen und Gebundenheiten in ſeine urſprüngliche Sichſelbſtgleichheit zurück. Die ſteigende Entwickelung des reinen Seelenlebens zu immer höherer und zwangloſerer Empfindung und Ausübung des Göttlichen, iſt nicht Sache des chemiſchen, ſondern des organiſchen Theils der Heiligung. Damit iſt jedoch keineswegs geſagt, daß der chemiſche Theil dieſes innern Vorgangs da aufhöre und verſchwinde, wo der organiſche eintritt und anfängt. Jener geht vielmehr dieſem fortwährend und ſo lange wir leben zur Seite; nur erſt im höheren vollkommneren Sein nach dem Tode wird er ſeinen Einfluß nicht mehr äußern; in dieſer Welt aber, die beſtändig entgöttlichend auf unſere Seele wirkt, darf derſelben eine ſie entweltlichende Einwirkung niemals fehlen.

Die organiſche Seite der Heiligung liegt außerhalb der Gränzen unſrer gegenwärtigen Betrachtung. Nur ſo viel ſei in Hinſicht auf dieſelbe hier kürzlich angedeutet, daß ſie nichts Anderes iſt und will, als eine vollkommne Auslebung und Erfüllung der ſittlichen Umriſſe des Menſchenſeins, und daß mithin die Heiligung überhaupt als die Fortſetzung und Vollendung der weltſchöpferiſchen Thätigkeit Gottes im Gebiet der Perſönlichkeit und Freiheit gedacht und begriffen werden muß. In dieſem Sinne nannten ſchon Baſilius und Methodius den heiligen Geiſt das vollendende Princip, τὸ τελειωτικόν: Baumgarten Cruſius Dogmengeſch. S. 1054.

Unſere tief bedeutungsvolle Sprache faßt in dem Worte Heiligung beide Seiten des Begriffs, die chemiſche, wie die organiſche zuſammen. Denn dieſes Wort ſtammt unverkennbar ab von Heil, und hängt unbeſtritten mit Heiland d. i. Heilbewirker zuſammen. Heilen aber heißt nicht blos rein, ſondern auch ganz und vollkommen machen; heil oder geſund iſt dasjenige, was nach allen Seiten hin vollkommen lebenskräftig ſich fühlt und erweiſt.

Recenſionen:

Die Glaubwürdigkeit der evangeliſchen Geſchichte, zugleich eine Kritik des Lebens Jeſu von Strauß, für theologiſche und nicht theologiſche Leſer dargeſtellt von Dr. A. Tholuck. Hamburg, Perthes, 1837. XVI. 464. S. gr. 8.

Von

C. H. Weiße.

Seit geraumer Zeit hat keine literariſche Erſcheinung in unſerm Vaterlande ſo raſch eine ſo mächtige Bewegung der Geiſter hervorgerufen, wie das Werk, gegen welches die vorliegende Schrift gerichtet iſt. Es iſt voraus zu ſehen, daß dieſe Bewegung noch lange fortdauern wird; ja wir hegen zu der Macht, welche, wie ſich eben jetzt auf das Erfreulichſte bethätigt, der Geiſt des Chriſtenthums noch immer über den Geiſt der deutſchen Nation ausübt, das Vertrauen, daß ſie dieſelbe nicht eher aufhören laſſen wird, als bis in ihr diejenige Geſtalt wiſſenſchaftlicher Einſicht in den geſchichtlichen Urſprung des Chriſtenthums hervorgegangen und für alle ſolcher Einſicht Fähigen zu einer Wahrheit geworden iſt, deren unſer Zeitalter bedarf, und bei der es ſich einzig beruhigen kann.

Daß das Werk von Strauß ſelbſt ſolche Einſicht nicht gewährt, darüber hat, glauben wir ſagen zu dürfen, bereits die allgemeine Stimme entſchieden, und ſein wackerer Verfaſſer ſelbſt iſt, wenn wir anders ſeine Worte in der Vorrede zur zweiten Auflage des Buches richtig deuten, weit entfernt, es zu läugnen. Nur eine Geltung als Moment in dem Aufbau einer neuen bibliſchen Theologie nimmt er dort für ſein Werk

in Anſpruch; unſtreitig in dem richtigen Bewußtſeln, wie ſeine Leiſtung rein negativer Art iſt, nur geeignet, irrige Vorſtellungen oder Vorausſetzungen über den geſchichtlichen Inhalt der evangeliſchen Ueberlieferung zu entfernen, nicht aber, das Wahre auch auf poſitive Weiſe zu begründen oder zu vermitteln. Es iſt aber das Schickſal der Verneinung, wenn ſie ſich von der Bejahung, der ſie als inwohnendes Moment angehört, abgetrennt in der Wiſſenſchaft geltend macht, nothwendig und allenthalben dieſes, daß ſie die Gränze, die ſie in der Wahrheit der Sache hat, überſchreitet, und, eben um ſich zu verſelbſtſtändigen, ſich auf eine Spitze hinauftreibt, wo ſie in eine andere und unwahre Bejahung umſchlägt. Auf eine ſolche Spitze hat Strauß das Moment der hiſtoriſchen Skepſis in der evangeliſchen Geſchichte heraufgetrieben, und damit in einem Extreme ſich befangen gezeigt, gegen welches nicht blos die wahre, ſondern auch die das entgegengeſetzte Extrem ausmachende Poſition ihre unſtreitige Berechtigung hat. Mit andern Worten: die Strauß'ſche Kritik der ev. Geſch., ſtatt daß von ihr unmittelbar zu der wahren Poſition fortgeſchritten werden könnte, ruft durch ihre Beſchaffenheit zunächſt eine Reaktion des entgegengeſetzten Standpunktes hervor, eine ſolche, von der mit Nichten zu ſagen iſt, daß ſie keinen andern Inhalt, als einen von Strauß zum Voraus ſchon widerlegten habe. Wahrheit und Unwahrheit vertheilen ſich fürerſt, vielleicht zu ziemlich gleichen Theilen, unter die einander ſchroff gegenüberſtehenden Parteien, und erſt wenn dieſer Kampf ſeine Stadien vollſtändig durchlaufen hat, wird die Wahrheit, die hier, wie in allen ähnlichen Fällen, nicht ſowohl in der Mitte, zwiſchen, als vielmehr, nach dem auch von Hrn. Dr. Tholuck angeführten treffenden Worte, in der Tiefe, unter den ſtreitenden Parteien liegt, in ihrer wahren Geſtalt an den Tag kommen können.

Unter den vielen, zum Theil ſehr ehrenwerthen und verdienſtlichen Verſuchen zur Bekämpfung der Strauß'ſchen Kritik vom Standpunkte des an dem Buchſtaben der Schrift feſthal-

tenden Offenbarungsglaubens, muß der hier vorliegende ſchon durch den Namen ſeines Verfaſſers eine vorzügliche Aufmerkſamkeit auf ſich ziehen. Von Dr. Tholuck wird Jeder eine nicht blos durch vielſeitige Gelehrſamkeit und Beleſenheit, ſondern auch durch freiern und umfaſſenderen Geiſtesblick, durch kräftigere und geiſtvollere Darſtellung von der größeren Maſſe deſſen, was ſonſt von dieſem Standpunkte auszugehen pflegt, ausgezeichnete Arbeit erwarten. Dieſen Erwartungen entſpricht die vorliegende Schrift vollkommen. Wir zweifeln nicht, daß dieſelbe bei ihrem großen Ideenreichthum und bei der wohlthätig aufregenden Energie und Friſche ihres Ausdrucks, auf die Gegner nicht minder, wie auf die Glaubensgenoſſen des Verf. den Eindruck eines intereſſanten, genialen Geiſtesproduktes machen, und ſchon dadurch, abgeſehn von dem Gewicht oder der wiſſenſchaftlichen Haltbarkeit der Gründe, mit denen ſie ihren Gegner beſtreitet, ein bedeutendes Moment in der Wagſchale gegen die Strauß'ſche Anſicht abgeben wird. Sie tritt mit ihrem Gegner auf demjenigen Gebiete in die Schranken, welches von den meiſten Kindern dieſer Zeit als ein für den orthodoxen Glauben längſt verlorenes betrachtet wird, und erringt auf dieſem Gebiete einen unſtreitigen Sieg über denſelben. Kein Unbefangener nämlich, der die Schriften von Strauß und von Tholuck neben einander lieſt, wird zuzugeben anſtehen, daß, wie es ſich auch mit dem ſtreng wiſſenſchaftlichen Gehalte verhalten möge, jedenfalls die Tholuck'ſche die g e i ſt r e i ch e r e iſt, dieſes Wort in demſelben Sinne genommen, in welchem es ohne Rückſicht auf das, was in chriſtlich religiöſem Zuſammenhange πνεῦμα heißt, in profanem Zuſammenhange gebraucht wird. Es iſt nicht zu läugnen, daß Strauß ſeine rein negative Kritik nicht ohne Ignoriren, ja ohne gefliſſentliches Verläugnen desjenigen Princips durchzuführen vermocht hat, welches man nicht blos im heiligen, ſondern auch im profanen Sinne (in demjenigen Sinne, in welchem ein anderer neuer Bearbeiter des Lebens Jeſu von den Reden des Göttlichen die Bezeichnung gewagt hat, ſie ſeien „z u w e i l e n g e i ſt-

reich*) das Princip des Geiſtes nennen kann. Di Langeweile, welche, wie Tholuck berichtet und wie auch Re bezeugen kann, manche Leſer beim Studium des Strauß'ſchen Werkes empfunden haben, beruht auf dieſem Entkleiden des großen Gegenſtandes, ſo weit es nur irgend gehen will, von allen geiſtigen Elementen, auf ſeinem Herabziehen in die Sphäre der gemeinen hiſtoriſchen Alltäglichkeit, — ein ſeiner Natur nach einförmiges und unerquickliches Thun, bei welchem der Schrift- ſteller, auch wenn er für ſeine Perſon Geiſt hat, wie wir ſolchen Hrn. Strauß keineswegs abzuſprechen gemeint ſind, den- ſelben doch nicht, oder nicht auf eine Weiſe, die auch auf den Leſer den Eindruck des Geiſtes macht, bethätigen kann. Dieſe ſchwache Seite des Strauß'ſchen Werkes hat noch keiner ſeiner bisherigen Beſtreiter mit ſolcher Gewandtheit benutzt, wie Dr. Tholuck, vielleicht weil nur Wenige durch ſo viel eigene geniale Begabung den Mangel des geiſtreichen Elementes auf der Gegenſeite in ein ſo helles Licht zu ſtellen vermögen. Eben dieſe Begabung, und das Gefühl der Ueberlegenheit, welches dieſelbe ihm gewährt, überhebt unſern Verf. des Gebrauchs der- jenigen Waffe, deren leider ſo viele Streiter in dieſem Kampfe zum großen Nachtheil ihrer Sache ſich bedient haben, nämlich der moraliſchen Verketzerung ſeines Gegners, den er vielmehr allenthalben mit Achtung, mit einer unverkennbar aufrichtig ge- meinten Anerkennung ſeiner vorzüglichen Eigenſchaften behan- delt. Allerdings reißt ihn die Wärme und der Eifer, mit dem er für ſeinen Gegenſtand ſpricht, hin und wieder zu Anklagen des gegneriſchen Verfahrens fort, in die ein Solcher, der den Standpunkt des Verf. nicht, oder nicht ganz theilt, einzuſtim- men Bedenken tragen wird; ſo wie es auch in der Natur der Sache liegt, daß dieſer Standpunkt der Bedeutung des entge- gengeſetzten Standpunktes nicht ganz das widerfahren laſſen kann, was man von einem, ſei es mittleren, oder höheren Standpunkt aus Gerechtigkeit nennen wird. Im Ganzen aber hält das Buch ſich ſo frei von ketzerrichterlichem Tone, als es unter Vorausſetzung jenes Standpunkts irgend möglich iſt; ſo

daß wir die Entſchuldigung, welche in Bezug auf die polemiſche Haltung gegen den Gegner die Vorrede enthält, beinahe überflüſſig finden, wiewohl wir uns auch dieſer in ſo fern gefreut haben, als ſie unſtreitig noch zur Verſtärkung des günſtigen Eindrucks beitragen wird, den die Haltung des Buches auf das unbefangene Publikum auszuüben kaum wird verfehlen können.

So möchten denn die glücklichſten Parthieen des vorliegenden Werkes, wie Ref. zu urtheilen nicht umhin kann, diejenigen ſein, welche ſich mit der Charakteriſtik des Strauß'ſchen Buches im Allgemeinen und mit der Polemik gegen das Princip deſſelben im Ganzen und Großen beſchäftigen. Zwar gehört dieſes Buch nicht zu denjenigen Erſcheinungen, über deren Charakter es darum ſchwierig iſt, ſich ein gediegenes Urtheil zu bilden, weil ſie durch ihren Ideengehalt allzuweit dem Zeitalter voreilen. Strauß ſteht keineswegs über, ſondern durchaus mit und in ſeiner Zeit; in manchen nicht unweſentlichen Punkten iſt ihm vielleicht das Zeitalter ſchon beträchtlich vorangeſchritten. Wenn ſein, allerdings, wie auch Tholuck anerkennt, bedeutendes, und, wie Ref. hinzuſetzen zu dürfen glaubt, verdienſtvolles Werk nicht längſt ſchon ſeinem weſentlichen Gehalte nach von einem Andern gethan worden iſt, ſo liegt es gewiß nicht daran, weil die geiſtige Subſtanz, d. h. einerſeits der Scharfſinn und die Combinationsgabe, andererſeits der moraliſche Muth und der Ideengehalt, der dieſem Scharfſinn ſeine Aufgaben ſtellt, gemangelt hätte, ſondern einzig daran, daß in Denen, welche dieſe Gaben beſeſſen und ſie auf theologiſchem Gebiete anzuwenden den perſönlichen Beruf hatten, ihrer Anwendung zu dieſem Werke ein höheres Poſitive entgegenſtand, von welchem Strauß durch ſeine „Philoſophie" befreit zu ſein meint. So iſt alſo die Bildung des Zeitalters dem Verſtändniſſe des Strauß'ſchen Werkes nach allen ſeinen Charakterzügen und Motiven unſtreitig gewachſen, und die Charakteriſtik deſſelben im Allgemeinen mehr als einem Beurtheiler, auch vor Tholuck, der Hauptſache nach vollkommen gelungen. Dennoch bleibt es ein Verdienſt, dieſen Charakter des

wichtigen Buches noch einmal ſo ſcharf und ſo vielſeitig beleuchtet, mit ſo geiſtreichem Vielblick auch die entfernteren Bezüge deſſelben herausgefunden, und mit ſo gewichtigem Nachdruck die letzten, dem oberflächlichern Blick verborgen bleibenden Motive ſowohl, als auch Conſequenzen ſeines Standpunktes aufgedeckt zu haben. Es iſt nämlich Hrn. Tholuck als vollkommen wahr und in der Sache begründet einzuräumen, was er S. 40. ff. ausführt, daß Strauß noch keineswegs mit Bewußtſein bis zur letzten Conſequenz ſeiner Anſicht fortgeſchritten iſt, daß dieſe vielmehr darin beſtehen würde, Chriſtum als Selbſtbetrogenen und die Apoſtel als Betrüger anzuſehen. Denn ein ſolches Minimum von ſubſtantieller hiſtoriſcher Wahrheit, wie jener ſcharfſinnige Kritiker in der ev. Geſch. beſtehen läßt, treibt ſich, um nur überhaupt noch Beſtandfähigkeit zu haben, von ſelbſt, ſo wenig auch der Kritiker es beabſichtigen mag, zu dieſer unwahren Geſtalt des Daſeins fort: das objektive Daſein der reinen Negation als ſolcher iſt im Geſchichtlichen eben nichts Anderes, als der Betrug und die Lüge. Die ev. Ueberlieferung hat — ſo glauben wir, aber freilich nicht der Hr. Verf., dieſes Urtheil über die Strauß'ſche Kritik motiviren zu müſſen, — zu wenig ſtreng hiſtoriſchen Charakter, als daß eine nur niederreißende, nicht aufbauende Kritik dasjenige, was ſie nichts deſtoweniger als geſchichtlich ſtehen zu laſſen genöthigt iſt, aus ſich ſelbſt begreiflich zu machen vermöchte; ſie hat zu viel von jenem Charakter, als daß ſolche Kritik für den freien Aufbau von etwas völlig Anderm und Neuem, dergleichen etwa ein mythologiſches Gebäude wäre, Raum laſſen könnte.

Wie bekannt, ſo hat nämlich Strauß das Poſitive der ev. Geſch. entweder ganz, oder doch dem größern und weſentlichern Theile nach als Mythus zu bezeichnen und hiermit das Chriſtenthum nach ſeiner bisherigen Geſtalt zu einer mythiſchen Religion in ganz analogem Sinne, wie die heidniſchen ſolches ſind, auszuprägen verſucht. Die Ideen über die Verwirklichung des göttlichen Geiſtes im menſchlichen, welche die ſpekulative Philoſophie unſerer Zeit (d. h. jene durchaus abſtrakte Auffaſſung

oder Durchführung derſelben, welche Strauß für die einzig mögliche zu halten ſcheint), in der Weiſe des begreifenden Denkens erkennen und verſtehen lehrt, dieſe Ideen giengen jenem Zeitalter zuerſt in der Weiſe der Vorſtellung auf, und um dieſe Vorſtellung zu fixiren, gab es kein anderes Mittel, als das nämliche, welches ſchon den Völkern des Alterthums zu ähnlichem Zweck gedient hatte, jene unbewußt dichtende, ſymboliſch-bibliſche Einkleidung, welche wir Sage oder Mythus nennen. Nur als Held der mythiſchen Ueberlieferung, nicht als geſchichtliche Perſon iſt Jeſus von Nazareth der Sohn Gottes und der Heiland der Menſchheit; er iſt es, weil es in der Natur der Sage liegt, die Prädikate, welche dem Geiſte als ſolchen, dem göttlichen, im Geiſte des menſchlichen Geſchlechts ſich verwirklichenden, zukommen, auf eine geſchichtliche Perſönlichkeit, deren Handlungen und Schickſale zum Auftauchen des Bewußtſeins über jene Ideen die zufällige Veranlaſſung waren, zu übertragen. — So, wie geſagt, Strauß: es war natürlich, daß die Widerlegungen ſich hauptſächlich auf dieſen Punkt wenden, und die Unmöglichkeit ſolcher mythiſchen Auffaſſung der ev. Geſch. theils aus der Natur ihres Inhalts, theils aus der Beſchaffenheit der Zeitverhältniſſe darzuthun ſuchen würden. Auch bei Tholuck finden wir nicht nur einen, den „Begriff des Mythus“ und der „ſogenannten Durchführung des mythiſchen Standpunkts im N. T.“ eigens gewidmeten Abſchnitt (S. 51—85); wir finden ferner nicht nur einen andern Abſchnitt, welcher den „Erweis der Glaubwürdigkeit der ev. Geſch. aus dem Vergleich mit anſcheinend verwandten Sagen“ (nämlich mit dem apokryphiſchen Sagenkreiſe, mit den Wundern der katholiſchen Kirche, und mit dem Wunderkreis um Muhamed, — welche beiden letztern Vergleichungen der Verf. jedoch künftig noch beſonders auszuführen verſpricht) enthält (S. 396—429); ſondern durch das geſammte Buch zieht ſich eine fortlaufende Polemik gegen jene Strauß’ſchen Grundgedanken. Auch dieſe Polemik dürfen wir, inſofern ſie es zunächſt nur mit den von Strauß theils aufgeſtellten, theils in Ausübung gebrachten

Principien zu thun hat, eine glückliche und ſiegreiche nennen. Es handelt ſich nämlich hier einfach um die Frage: Konnte die mythiſche Dichtung zu jener Zeit und von jenen zum großen Theil uns geſchichtlich bekannten Perſonen ausgehend, die Geſtalt Jeſu von Nazareth zum Chriſt, zum Meſſias, zum Heiland und Erlöſer des menſchlichen Geſchlechts auszuprägen, auf eine Weiſe ausprägen, daß alle nachfolgenden Jahrhunderte bis auf das unſrige herab, dieſer Dichtung Glauben beimaßen; — konnte ſie dies, wenn Jeſus nicht wirklich ſchon das war, wozu ihn die Sage ausprägen wollte? Auf dieſe Frage wird eine von gründlicher Kenntniß des mythiſchen Elementes durchdrungene Geſchichtbetrachtung eben ſo gewiß mit Nein! zu antworten ſich gedrungen finden, ſo gewiß dieſelbe auf eine andere, nahe genug daran gränzende, aber keineswegs damit zu verwechſelnde Frage mit Ja! antworten wird. Dieſe letztere Frage lautet ſo: War Jeſus der Meſſias, konnte, ja mußte nicht, dem Charakter jener Zeit und jener Völker zufolge, unter welchen der Glaube an ihn Wurzel faſſen ſollte, ſeine geſchichtliche Geſtalt ſich in ein mythiſches Gewand hüllen, welches ihrer begeiſterten religiöſen Vorſtellung veranſchaulichte, was ſie im begreifenden Denken zu faſſen nicht vermögend waren? *)

---

*) Spätere Anmerkung des Verfaſſers. Es iſt jedoch, wie mich eine fortgeſetzte und in's Einzelne der evangeliſchen Geſchichte eingehende kritiſche Forſchung mehr und mehr überzeugt hat, das eigentlich Mythiſche aus dem Kreiſe von Erzählungen, die Jeſu Leben und Wirken betreffen, auszuſchließen. Nach meiner jetzt gewonnenen Ueberzeugung iſt ſchlechterdings Nichts im eigentlichen, ſtrengen Sinne in der evangeliſchen Geſchichte mythiſch zu nennen, als nur die Kindheitsſagen bei Markus und Lukas. Die übrige ev. Geſchichte enthält zwar

Wir haben hiermit ſo ſcharf, als es unſers Wiſſens bis jetzt nicht geſchehen iſt, den Gegenſatz ausgeſprochen, in welchem diejenige Anſicht der ev. Geſch., welche wir für die wahrhaft philoſophiſche halten, ſich zu der Anſicht, welche ſich zuerſt die mythiſche genannt hat und im engern Sinne ſich ſo zu nennen allerdings berechtigt iſt, und zu der ihr gegenüberſtehenden zugleich befindet. — Es gehört zu den bemerkenswerthen Eigenſchaften der Tholuck'ſchen Schrift, zu denen, wo ſich der geiſtreiche Takt ihres Verf. vorzüglich bewährt, daß ſie, obgleich unverholen, auch in Bezug auf die mythologiſche Frage, nicht auf jenem mittleren Standpunkte, den wir für den richtigen halten, ſondern auf einem extremen ſtehend, doch in ihrer Bekämpfung des Strauß'ſchen Werkes vorzugsweiſe diejenigen Punkte auswählt, deren Widerlegung von dem ſtrengen Feſthalten jenes Standpunktes unabhängig erfolgen kann. Wir aber müſſen den Verf. nicht ſowohl in demjenigen bekämpfen, was er ausdrücklich gegen Strauß ſagt, als vielmehr in demjenigen, was er ſtillſchweigend zugleich gegen andere Standpunkte, als den Strauß'ſchen, ſagen zu wollen ſcheint. — Weder Dr. Tholuck, noch, ſo viel uns bekannt, einer der übrigen Beſtreiter Straußens, die ſich auf eine Erörterung über den Begriff des Mythiſchen einlaſſen wollten, haben, ſo wenig wie Strauß ſelbſt, unter den mannigfachen Analogieen, welche geſchichtlich bekannte Beiſpiele wirklicher Mythenbildung darbieten, die ſie als unanwendbar auf die ev. Geſch. mit Recht zurückweiſen, derjenigen Analogie gedacht, oder, wenn ſie ihrer gedachten, ſie ſcharf genug ins Auge gefaßt, wel-

genug, was nicht unmittelbar für wirkliche Geſchichte gelten kann; indeß paßt der Begriff des Mythus nicht darauf: es iſt traditionelle Verdunkelung oder Umbildung der Geſchichte, als Geſchichte mißverſtandene Parabel u. dergl.; aber nicht, was der wahre Mythus jederzeit iſt, eine in dichteriſche Symbole eingekleidete Philoſophie der Geſchichte. Wohl aber ſind dieß die Kindheitsſagen, wie ich demnächſt in einem ausführlichern Werke zu erweiſen hoffe.

che unter allen übrigen in der That die einzig anwendbare iſt. Wir meinen die Analogie derjenigen Mythen, womit, wie jeder Kenner des Alterthums weiß, die μυθοτόκος Ἑλλὰς jeden bedeutenden hiſtoriſchen Charakter ohne Ausnahme, Dichter, Philoſophen, Künſtler nicht minder, wie Helden, Staatsmänner, und Geſetzgeber, zu ſchmücken liebte. Hr. Tholuck führt (S. 63.) die Stelle Niebuhr's an, wo dieſer zwiſchen ganz mythiſchen und halb mythiſchen Perſonen oder Charakteren unterſcheidet, und als Beiſpiel für die erſtere Klaſſe Herakles, Romulus, Siegfried, für die zweite Ariſtomenes, Brutus, den Cid nennt. Niebuhr hätte zu dieſen zwei Klaſſen noch eine dritte hinzufügen können; nämlich ſolcher Charaktere, die, durchaus innerhalb eines geſchichtlichen Zeitalters ſtehend und allen ihren geſchichtlich bedeutenden Handlungen und Schickſalen nach ſattſam bekannt, nichtsdeſtoweniger nicht etwa erſt in entfernten Zeitaltern, ſondern ſchon in der nächſten Generation, wo nicht gar unter ihren unmittelbaren Zeitgenoſſen, Gegenſtand mythiſcher Verherrlichung wurden. Ref. unterfängt ſich, von jeder irgendwie gefeierten Perſönlichkeit des griechiſchen Alterthums, die man ihm nennen will, (— nur von ſolchen Perſonen, die mehr im üblen, als im guten Sinne ſich einen geſchichtlichen Namen erwarben, darf natürlich nicht die Rede ſein,) dergleichen Mythen nachzuweiſen, Mythen, von denen ſich zum mindeſten wahrſcheinlich machen läßt, daß ſie bis in die unmittelbarſte, zeitliche und örtliche Nähe dieſer Perſonen heranreichen, und die ſich ihrem Sinn und Bedeutung nach auf das Engſte an den geſchichtlich bekannten Charakter derſelben, ihrer Thaten, ihrer Werke oder ihrer Schickſale anſchließen. Dies nämlich iſt das Eigenthümliche dieſer Sagen, das charakteriſtiſche Merkmal, wodurch ſich dieſelben von den abentheuerlichen, apokryphiſchen Fabeleien (— der Begriff des Apokryphiſchen leidet auf die griechiſche Mythologie nicht minder Anwendung, wie auf die neuteſtamentliche,) der römiſchen Kaiſerzeit unterſcheiden: daß ſie dem Geiſte der Geſchichte, dem durchaus individuellen, perſönlichen Geiſte der Begebenheiten und der han-

delnden oder leidenden Charaktere auf das Innigſte ſich anſchmiegen, und dieſen Geiſt, für den das Alterthum noch keinen ſpekulativen Ausdruck hatte, oft auf die zarteſte und ſinnigſte Weiſe bildlich ausdrücken können. Was kann Sinnigeres und Lieblicheres erdacht werden, als das Bild, durch welches die Griechen die große geſchichtliche Wahrheit ausdrückten, daß in der Spekulation ihrer älteſten Philoſophen der Geiſt des Abendlandes zuerſt ſich in ſeiner Identität mit dem Geiſte des Morgenlandes erkannt hat: es haben dieſe Philoſophen (Einige erzählen es vom Pythagoras, Andere vom Parmenides) zuerſt die Identität des Morgenſternes mit dem Abendſterne entdeckt? *) Wie gut wußte, um ein näher liegendes Beiſpiel anzuführen, der hiſtoriſche Mythus die Bedeutung der verſchiedenen Göttergeſtalten herauszufinden, wenn er dem Platon zwar den Apollo, dem Alexander dagegen, wo unter einer ſo großen Menge von Göttern die Wahl war, im Gefühl ſeiner, dem Oriente zugewandten Beſtimmung, den Jupiter Ammon zum Vater gab! (Der gelehrte Eratoſthenes ſuchte, gar nicht allzulange nach Alexander, während Andere es beſtritten, das Geheimniß dieſer Vaterſchaft auf eine Weiſe geſchichtlich zu motiviren, die nur allzuſehr an die Beſtrebungen unſerer gelehrten Supernaturaliſten erinnert, für das Factum der übernatürlichen Erzeugung Jeſu einen geſchichtlichen Boden zu gewinnen Plat. Alex. 3.): Man gehe den Plutarch, den Diogenes Laertius, den Athenäus und eine Menge anderer Schriftſteller, allerdings vorzüglich aus den ſpätern Zeiten des Alterthums, wo dergleichen ſagenhafte Züge als Anekdoten geſammelt wurden, während ihr Urſprung, wie ſich auch aus den gelegentlichen Notizen früherer Schriftſteller erweiſen läßt, weiter hinaufreicht, — man gehe dieſe nur flüch-

---

*) Das aſtronomiſche Faktum ſelbſt war, wie kein dieſer Dinge Kundiger bezweifeln wird, ſchon längſt den ſternkundigen Chaldäern und Aegyptern, und durch dieſe höchſt wahrſcheinlich auch den Griechen bekannt, ſo daß alſo von einem buchſtäblichen Sinne jener Ueberlieferung wohl nicht die Rede ſein kann.

tig durch, und man wird eine kaum glaubliche Fülle ſolcher hiſtoriſch-mythiſcher Kleinbilder entdecken, aus denen erſt ſich die wahre Einſicht in den Charakter einer ſolchen Mythenbildung, welche hiſtoriſche Perſonen und Begebenheiten zu ihrem Inhalte hat, gewinnen läßt. Eine Sammlung und Deutung ſolcher Mythen, — verſteht ſich eine beſonnene, nicht phantaſtiſch-ſchwärmende, ſondern überall den wahren Charakter ſowohl der mythiſchen Ueberlieferung, als auch der Geſchichte vor Augen haltende, — wäre kein geringes Verdienſt; erſt durch ſie würde ein deutlicheres Bewußtſein über die Gränzen, innerhalb deren der mythiſchen Anſicht allerdings auch auf dem Gebiet der ev. Geſch. Raum gegeben werden darf, ermöglicht werden.

Mit dieſer Art von Mythen alſo wären, unſeres Erachtens die Mythen der ev. Geſch., ſofern von ſolchen überhaupt die Rede ſein kann, in Parallele zu ſtellen. Chriſtus würde durch die „mythiſche Anſicht" eines Theiles ſeiner Geſchichte, ſofern ſie ſich in dieſen Schranken hielte, nicht aufhören, eine vollkommen bekannte hiſtoriſche Perſönlichkeit zu ſein, er käme, ſo viel das Mythiſche und das Hiſtoriſche ſeiner Geſchichte betrifft, in Eine Reihe mit Platon und mit Alexander dem Großen zu ſtehen, während er nach Strauß, um noch einmal auf jene Niebuhr'ſchen Beiſpiele zurückzublicken, jedenfalls in eine Reihe mit Ariſtomenes, Brutus und dem Cid, wo nicht gar mit Herakles, Romulus und Siegfried geſtellt werden würde. Daß nun aber Mythen dieſer Art, ſolche alſo, die ſeine göttliche Würde, ſeinen Meſſiasberuf, — gleichwie andere ſolche Mythen den hiſtoriſch bekannten Charakter deſſen, auf den ſie ſich beziehen, — nicht erfinden, nicht erdichten, ſondern als anderweit, durch Thatſachen ganz anderer Art, als mythiſche Erfindungen oder Ueberlieferungen ſind, bekannt und beglaubigt vorausſetzen, — daß ſolche Mythen nicht etwa nur im Laufe des erſten Jahrhunderts, ſondern bereits im Kreiſe ſeiner unmittelbaren Jünger entſtehen konnten: dieß wird, meinen wir, bei ernſtem und gründlichem Nachdenken folgerech-

ter Weiſe nur von denen auf die Länge geläugnet werden können, die einer wiſſenſchaftlichen Kritik in der ev. Geſch. ſchlechterdings keinen Raum verſtatten, ſondern ſich, um dieſer zu entgehen, kopfüber kopfunter in die alte Inſpirationstheorie zurückzuſtürzen vorziehen. Es ſei erlaubt, das Beiſpiel eines Mythus anzuführen, von welchem, — freilich ohne zu wiſſen oder zu bedenken, daß es ein Mythus iſt, — jetzt, ſo viel wir wiſſen, einſtimmig auch von den gläubigſten Auslegern, dafern ſie nämlich nicht auf die angegebene Weiſe ſchlechthin aller und jeder Kritik entſagt haben, zugeſtanden wird, daß er zu dem Glaubensbekenntniß der apoſtoliſchen Kirche gehörte. Es iſt der Mythus von der Paruſie des Menſchenſohnes und von dem daran ſich knüpfenden Weltende und Weltgericht, welches anerkannter Weiſe von den Apoſteln als nahe bevorſtehend, wahrſcheinlich noch im eigenen Laufe ihres Lebens bevorſtehend, erwartet wurde. *) In dieſer Geſtalt bildet ſolche Erwartung ohne allen Zweifel einen Mythus im wahrſten und eigentlichſten Wortſinn. Denn daß der Mythus nicht bloß in der Vergangenheit, ſondern eben ſowohl in der Zukunft ſpielen kann: dafür möge als Beiſpiel in der Kürze nur die bekannte Sage der altperſiſchen Religion von dem der-

*) Für dieſen Gebrauch des Wortes Mythus ausdrücklich in Bezug au [Glaubensmeinungen in der älteſten Kirche haben wir eine Autorität an Euſebius, in einer Stelle, die um ſo merkwürdiger iſt, als ſie ausdrücklich mit dieſem Worte das Vorhandenſein mythiſcher Elemente ſchon bei unmittelbaren Nachfolgern der Apoſtel ausſagt. Euſebius ſagt nämlich (hist. eccl. III, 39.) von Papias, dem bekannten ἀκουατὴς Ἰωάννου, er habe in ſein Werk, nebſt manchen ſonſt unbekannten Parabeln und Lehrausſprüchen des Erlöſers „καί τινα ἄλλα μυθικώτερα“ aufgenommen. Als Beiſpiel dieſes „Mythiſchen“ nennt er die chiliaſtiſchen Anſichten, die Papias unſtreitig von ſeinem Lehrer Johannes Presbyter, dem wahrſcheinlichen Verfaſſer der Apokalypſe, überkommen hatte. — Der chiliaſtiſche Mythus aber iſt offenbar nichts weiter, als eine Erweiterung jenes ächt apoſtoliſchen Mythus von der Paruſie.

einſtigen Siege, den Ormuzd über Ahriman erfechten wird, ſo wie die lange Reihe ähnlicher Sagen der altnordiſchen Göttermythologie angeführt ſein, bei welchen eben dies ein höchſt denkwürdiger, ſeiner welthiſtoriſchen Bedeutung nach noch gar nicht genug in Betrachtung gezogener Charakterzug iſt, daß ihr Schauplatz faſt eben ſo ſehr in der Zukunft, wie in der Vergangenheit liegt. In der griechiſchen Mythologie iſt Letzteres allerdings nicht der Fall; dennoch laſſen ſich auch hier, in den Mythenkreiſen vom Prometheus, von der Thetis, von der Athene (Hesiod. Theog. v. 892. ss.) Sagen aufzeigen, die von einer Zukunft ſprechen, entweder von einer ſolchen, die wirklich eintreten ſoll, oder von einer ſolchen, die unter gewiſſen Bedingungen eintreten ſollte; — nicht zu gedenken ſolcher ſagenhafter Verkündigungen, wie in jener berühmten Virgiliſchen Ekloge, die man ehemals ſo oft, und in gewiſſem Sinne vielleicht gar nicht mit Unrecht, auf das Chriſtenthum bezogen hat. Indeß iſt es nicht das Wort Mythus, worauf es hier ankommt; man kann dieſes, wenn ſeine Zuläſſigkeit in dieſem Falle beſtritten werden ſollte, ohne Bedenken preisgeben, und dennoch bemerklich machen, wie jene ſo nahe geſtellte Erwartung der Paruſie eine Glaubensfähigkeit in den Apoſteln und den übrigen erſten Anhängern der Kirche vorausſetzt, welche wahrhaftig nicht geringer, ſondern eher ſtärker noch iſt, als was man ſonſt Wunderglauben nennt. Nur die gewaltige Wirkung, welche auf ihr, durch die Nähe des Göttlichen und durch die Erfahrung ſeiner, in gewiſſen Beziehungen keineswegs zu läugnenden Wunderkräfte ohnehin allen Eindrücken höherer Art geöffnetes, durch keine wiſſenſchaftliche Bildung zur Kritik oder zur Skepſis angeleitetes Gemüth die ungeheure Begebenheit der Erſcheinung des Auferſtandenen gemacht hatte (— dieſe nämlich iſt ſo gewiß kein Mythus, als das Chriſtenthum ſelbſt keine Fabel oder Lüge iſt, vergl. 1. Cor. 15, 14. ff.), — nur dieſe macht es erklärlich, wie ſie in einem ſolchen Glauben, in einer ſolchen Erwartung leben konnten. Denn Jeder, der ernſtlich bedenken will, was es mit einer ſolchen, ſo entſchieden

mit aller gewohnten Welt- und Lebensanſicht im Widerſpruch ſtehenden, ſo gewaltig in das geſammte Thun und Sinnen, Dichten und Trachten der Gläubigen eingreifenden Wundererwartung auf ſich hat, wird gewiß dieſe Zuverſicht für das Stärkſte erkennen, was den gläubigen Gemüthern zugemuthet werden, oder was ſie ſelbſt ſich zumuthen konnten. In Wem ein Glaube dieſer Art, (der in Bezug auf ſeinen nächſten Gegenſtand doch immer ein irriger bleibt, ſo wahr und tief begründet auch in letzter Inſtanz ſein Fundament ſein mag,) zu einer ſo feſten ſubjektiven Gewißheit, wie wir ſolche durchgehends bei den Apoſteln finden, erſtarken konnte, bei dem muß jedes Hinderniß als beſeitigt gelten, welches dem offenbar weit leichteren äußerlichen, objektiven Wunderglauben entgegenſteht; bei einem Solchen dürfen wir uns nicht wundern, wenn wir ihm, allenthalben wo er einen Anknüpfpunkt an das Fundament ſeines Glaubens findet, auch das Unglaublichſte, was ihm geboten ward, ohne Kritik annehmen und als wirklich geſchehen gelten laſſen ſehen.

Aus dieſem Grunde glauben wir den Ausſpruch wagen zu dürfen, daß Jeder, der auch nur über dieſen Einen Punkt zum klaren Bewußtſein gelangt iſt, ſich im eigenen Intereſſe des Glaubens, ja des vom wahren, vollſtändigen Chriſtenthume keineswegs abtrennbaren Wunderglaubens ſelbſt, aus allen Kräften dagegen ſträuben wird, nicht auf bloß äußerliches Zeugniß hin, und wäre es, wie doch von den meiſten jener Zeugniſſe noch zu bezweifeln ſteht, ein urkundlich apoſtoliſches Zeugniß, irgend Etwas, das aus dem Leben des Erlöſers überliefert wird, als wirklich geſchehen gelten zu laſſen. Allerdings hat Strauß vollkommen Recht, wenn er darauf dringt, daß Alles, Alles und Jedes, in der evangeliſchen Geſchichte darauf angeſehen werde, ob es nicht mythiſche Beſtandtheile in ſich trägt; denn die einzige Thatſache, die wir angeführt haben, genügt, zur Evidenz zu bringen, daß wirklich Elemente der Art, welche mythiſche zu nennen wir uns berechtigt halten, ſich in die evangeliſche Ueber-

lieferung eingedrängt haben. Soll das Chriſtenthum im Geiſte unſerer Zeit wieder eine höhere Lebendigkeit erlangen, als es, troz den wohlgemeinten Beſtrebungen unſerer gläubigen Theologen bis jetzt noch zu erlangen vermocht hat, ſo muß es ſich auf einem anderen Fundamente erbauen, als auf dem bloßen Buchſtaben der neuteſtamentlichen Ueberlieferung, ein Fundament, welches früheren, wiſſenſchaftlich minder gebildeten Zeitaltern genügen konnte, dem unſrigen nicht mehr genügen kann. Wahrlich, es heißt ein ſchlechtes Vertrauen zu dem höheren Zeugniſſe, zu dem Zeugniſſe des Geiſtes hegen, der für das Chriſtenthum, der für den perſönlichen Chriſtus ſpricht, und ihn uns als den eingebornen Sohn des lebendigen Gottes erkennen lehrt, wenn man Bedenken trägt, jene Urkunden derſelben Strenge wiſſenſchaftlicher Kritik, welche an den Profanſcribenten geübt wird, preis zu geben. Daß ſie aber dies troz entgegengeſetzter Verſicherungen, zu denen ſich wenigſtens Einige von ihnen entſchließen mögen, in der That noch immer thun, darüber ſollten wenigſtens Männer von dem Genie und der Geiſteskraft eines Tholuck ſich nicht verblenden. Die Hand aufs Herz, und mögen ſie Sich und uns aufrichtig darüber Rede ſtehen, wie viele jener von kaltblütigern Kritikern in Zweifel gezogenen Erzählungen der Evangelien ſie nur darum aufrecht erhalten wollen, weil ſie wohl einſehen, daß es ſonſt um die buchſtäbliche Glaubwürdigkeit der Evangeliſten gethan wäre, — ohne aber daß ſie in Sich Selbſt ein Zeugniß des Geiſtes vernähmen, das für die faktiſche Wahrheit jener Erzählungen ſpricht, — ohne daß der Inhalt dieſer Erzählungen zu dem lebendigen Bilde des Gottmenſchen in ihrer Seele Anderes, als nur Störendes und Beunruhigendes hinzuthäte! Wer, fragen wir, wird in einem Falle ſolcher Art dem Zeugniſſe eines Profanſcribenten, eines ſolchen, deſſen Glaubwürdigkeit übrigens äußere Gründe noch von ganz anderem Gewicht, als die der Evangeliſten, für ſich hätte, — wer wird hier einem ſolchen Zeugniſſe Glauben beimeſſen wollen! Noch einmal: ein ſolcher Wunderglaube kann unmöglich rechter Art ſein, welcher darum, weil äußere Zeugniſſe es verkünden, ein

Wunder annimmt, ohne Nöthigung höherer Art, ja mit dem geheimen Bewußtſein eines ſolcher Nöthigung geradezu Entgegenlaufenden! Wer aber auf Zeugniſſe ſolcher Art, die ihn ſolche Wunder in Kauf zu nehmen nöthigen, ſein Chriſtenthum gebaut hat, dergeſtalt gebaut hat, daß er (was übrigens bei Tholuck offenbar nicht der Fall iſt) bei Widerlegung der Zeugniſſe den Verluſt ſeines Chriſtus fürchten müßte: der ſehe zu, daß er nicht jenem ἀνδρὶ μωρῷ gleiche, welchem der wahre Chriſtus Matth. 7, 27. ſein Schickſal verkündigt hat.

Gegen die hier ausgeſprochenen Grundſätze haben bekanntlich die rechtgläubigen Theologen die Ausflucht bereit, daß hiermit jeder objektive Maaßſtab für das, was in der ev. Geſch. für wahr zu erkennen ſei, unmöglich gemacht, und der ſubjektiven Willkühr Thüre und Thor geöffnet werde. Dieſe Ausflucht iſt — ganz abgeſehen von der philoſophiſchen Gewißheit, die wir hier abſichtlich aus dem Spiele laſſen wollen, — ſo gewiß falſch, ſo gewiß es eine objektive hiſtoriſche Wahrheit und Wiſſenſchaft giebt. Von der Gewißheit, welche dieſe gewährt, verlangen wir, und verlangen mit uns jene Theologen ſelbſt, die wir hier bekämpfen, denen wir nur über die Beſchaffenheit dieſer Gewißheit das richtige Bewußtſein abſprechen müſſen, daß ſie zu unſerer Zeit an die Stelle jenes Buchſtabenglaubens an die zur unantaſtbaren Autorität gewordene Ueberlieferung treten müſſe, welchem dieſe Zeit unläugbar entwachſen iſt. Der geiſtige Glaube, das Zeugniß des Geiſtes, welches, in dem einen Falle aus der Ueberlieferung, in dem andern aus der wiſſenſchaftlich beglaubigten Geſchichte reſultiren ſoll, iſt freilich in beiden Fällen noch ein anderes, von jener ſeiner objektiven Baſis weſentlich zu unterſcheidendes Moment. Allein es iſt von höchſter Wichtigkeit, über das verſchiedene Verhältniß dieſes Zeugniſſes zu jener ſeiner Baſis in dem einen, wie in dem andern Falle zum klaren Bewußtſein zu kommen. Während nämlich beim Buchſtabenglauben die Baſis, d. h. dort die Ueberlieferung als ſolche, nur ſo zu ſagen in Bauſch und Bogen oder ein für allemal durch das Zeugniß des Geiſtes adoptirt wird, übrigens

aber demſelben äußerlich bleibt und äußerlich neben ihm hergeht: ſo kann bei dem wiſſenſchaftlichen Geſchichtglauben die Conſtruktion der Baſis ſelbſt nicht ohne fortdauernde Mitwirkung des geiſtigen Momentes vollbracht werden. Das Verhältniß beider Momente wird ein organiſches, innerliches, ein Verhältniß lebendiger Identität ſolcher Art, wie zwiſchen Leib und Seele obwaltet, und wie es das dem Geiſte als ſolchem allein in Wahrheit gemäße iſt. Was daher für geſchichtlich beglaubigt anzuſehen, hängt allerdings in der ev. Geſch. zum großen Theil von dem religiöſen Glauben, von dem Zeugniſſe des Geiſtes ab, eben ſo wie auch in anderer Geſchichte die Ausmittelung der hiſtoriſchen Wahrheit nicht ohne Berückſichtigung geiſtiger Momente höherer Art und Abkunft, ſolcher, die man gemeinhin, doch unzureichend, mit dem Worte „der pſychologiſchen Wahrheit" oder „Wahrſcheinlichkeit" zu bezeichnen pflegt, vollbracht werden kann. — Behaupten nun, daß auf dieſem Wege, in Anſehung der ſubjektiven Natur dieſes Glaubenszeugniſſes, nie eine objektive Baſis für den Glauben ermittelt werden könne, heißt offenbar nichts Anderes, als die Quelle verkennen, von der auch die Urkunden, auf deren buchſtäbliche Annahme man dringt, ihre Glaubwürdigkeit haben. Denn es iſt ſchlechterdings nicht abzuſehen, warum, wenn man als ſolche Quelle, wie man bei einiger Ueberlegung doch muß, jenes Zeugniß des Geiſtes gelten läßt, daſſelbe Zeugniß, welches die Urkunden überhaupt zu beglaubigen die Kraft hatte, nicht auch als Maaßſtab ſoll dienen können, um in ihrem Inhalte das objektiv Gültige von dem, was nur ſubjektive Einkleidung iſt, zu unterſcheiden.

In dieſem Maaßſtabe, den wir hiermit für die innere Kritik der ev. Ueberlieferung zu verlangen uns berechtigt glauben, wird allerdings auch als Moment einerſeits die **Denkbarkeit**, andererſeits, was der Supernaturalismus beſonders oft außer Acht läßt, die **Gotteswürdigkeit** jener Wundererzählungen, die wir in der Ueberlieferung vorfinden, enthalten ſein. Hier vor Allem iſt es, daß wir zu einer Ver-

ſtändigung mit dem Verf., der gerade hier ſo vieles Wahre und Geiſtvolle ſagt, den ſehnlichen Wunſch hegen, aber leider dazu die Möglichkeit fürerſt noch nicht abſehen. So trefflich und tief geſchöpft nämlich die Bemerkungen ſind, die er, zunächſt in dem Abſchnitte über „das Gewicht des geſchichtlichen Beweiſes für die Wundergeſchichte" (S. 86. ff.), aber auch ſonſt an mehrfachen Stellen des Buches, den philoſophiſchen Gegnern der Wundervorſtellung von ihrem eigenen Standpunkt aus entgegenhält: ſo müſſen wir, nach der durchaus ſupernaturaliſtiſchen Definition, die er S. 422. von dem Wunderbegriffe giebt, doch annehmen, daß jene Bemerkungen nur als im Sinne einer Herablaſſung zu den Schwachen im Glauben gemacht zu verſtehen ſind, und, nach der von dem Verf. beliebten Unterſcheidung, nur von den mirabilibus, aber nicht von den eigentlichen miraculis der ev. Geſch., d. h. den „von dem uns bekannten Naturlaufe durchaus abweichenden Ereigniſſen" derſelben gelten ſollen. Halten wir uns indeß an jene, von dem Verf. ſelbſt an den Standpunkt, den wir hier gegen ihn vertreten, gerichteten Ausſprüche, und verſuchen wir, wie weit auf dieſem Gebiete in der gegenſeitigen Annäherung fortgeſchritten werden mag! Von ganzem Herzen ſtimmen wir in die Forderung ein, daß zur Kritik der ev. Geſch. der Kritiker nicht einen ſchon vor der Kritik fertigen, ſondern einen der weitern Fortbildung durch die wiſſenſchaftliche Betrachtung jener Geſchichte ſelbſt fähigen, wie es der Verf., unter Beziehung auf einen S. 91. angeführten Ausſpruch Göthe's, S. 102. treffend ausdrückt, einen „elaſtiſchen", einen „nach Maaßgabe ſtets neu zufließender Erfahrung ſich zu reinigen bereiten" Wunderbegriff, mitbringe. „Nur derjenige", rufen wir aufrichtig überzeugt mit ihm (S. 401.) aus, „nur derjenige, welcher ſich über Wunder im Allgemeinen ein problematiſches Urtheil erhalten hat, hat die Befugniß, über die Wunder im Einzelnen ein aſſertoriſches Urtheil mit Ja oder Nein auszuſprechen. Dandum est hoc Deo, eum facere aliquid posse, quod nos investigare non possumus." Auf die

ſchlagendſte Weiſe motivirt der Verf. ſeine Polemik gegen die Wunderſcheu, die er mit Recht, gleich der Wunderſucht, für eine Krankheit erklärt, die eine wie die andere zu allen Zeiten von Fleiſch und Blut erzeugt, durch Berufung auf den, jedem aprioriſtiſchen Verfahren in empiriſchen Dingen entſchieden abholden, Geiſt und Sinn der ſpekulativen Philoſophie unſerer Zeit (S. 90.). „Eine Philoſophie, welche anerkennt, daß auch die Natur und die Geſchichte vernünftig iſt, wird ja wohl auch durch das, was ſich nur völlig evident in derſelben nachweiſen läßt„(— dieſe Worte, die Hr. Tholuck nicht unterſtrichen hat, ſehen wir uns durch ſein weiteres Verfahren allerdings veranlaßt, zu unterſtreichen, und ein hear him! dabei auszurufen)“ die Vernünftigkeit dieſer Thatſachen aufzuſuchen ſich aufgefordert fühlen, wird der Natur und der Geſchichte das Recht einräumen, dem Gedanken ſeine Aufgaben zu ſtellen, und ihn erſt darauf aufmerkſam zu machen, welches der Umfang ſeines Inhaltes ſei. Und wo auf beiden Seiten der Geiſt liegt, auf der der Entäußerung, wie auf der der Erinnerung, da wird (bei dem Verſuch eines hiſtoriſchen Beweiſes für die Wunder) auch von einer *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* (wie Hume und Leſſing ſolche dem gangbaren Wunderbeweiſe für die Göttlichkeit Chriſti vorwarfen) nicht die Rede ſein können.“ — Auch wir erkennen es als im Geiſte der ächten Philoſophie geſagt, wenn der Verf. weiter (S. 92.) bemerklich macht, wie „die Vernunftnothwendigkeit des Naturgeſetzes an und für ſich noch gar nicht ausreicht, um den Wunderthuenden Chriſtus aus der Weltgeſchichte wegzubringen. Denn auf derſelben Nothwendigkeit, auf welcher das Naturgeſetz ruht, ruht eben auch der Wunderthuende Chriſtus.“ Mit ihm fragen wir: „Muß nicht nothwendig der abſolute Geiſt, von welchem das allgemeine Naturgeſetz geſetzt worden iſt, durch das Organ der von ihm angenommenen menſchlichen Perſönlichkeit hindurch auch ſolche Erſcheinungen ſetzen können, welche kein einzelnes ihrer Geſetze zu produci-

ren vermag"? — In allen dieſen Ausſprüchen ſind wir mit dem verehrten Hrn. Verf. vollkommen einig; aber man wird ſchon aus unſern Anführungen geſehen haben, daß wir ihn hier nur ſtreng beim Worte zu halten haben, um auf Reſultate geführt zu werden, die, wenn ſie auch nicht mit der Straußiſchen abſoluten Wunderläugnung zuſammenfallen, doch einer buchſtäblichen Annahme der evangeliſchen Wundererzählungen keineswegs günſtig ſind. Wir glauben aus einer unbefangenen Combination jener Ausſprüche unſers Verf. für die philoſophiſch-hiſtoriſche Kritik dieſer Erzählungen einen Kanon abziehen zu können, den wir hier, ſogleich mit Anwendung auf ſeinen konkreten Gegenſtand, kürzlich darzulegen uns erlauben wollen.

Damit die philoſophiſche Theorie ſich auf die nähere Betrachtung und Unterſuchung von Wundererzählungen überhaupt einlaſſe, wird jenem Zugeſtändniſſe zufolge, auf welches wir ſo eben aufmerkſam machten, zunächſt dies erfordert werden, daß unter dieſen Erzählungen wenigſtens eine dergeſtalt geſchichtlich beglaubigt ſei, daß nur eine offenbar unwiſſenſchaftliche Zweifelſucht ſie in Abrede ſtellen kann. Dieſes Erforderniß trifft bei der evangeliſchen Geſchichte auf die vollſtändigſte Weiſe ein, die nur irgend gewünſcht werden kann. Der Apoſtel Paulus, ſelbſt von der einſeitig negativen Kritik eines Strauß als ein testis omni exceptione maior anerkannt, bezeugt, in Uebereinſtimmung mit der ganzen urchriſtlichen Gemeinde, eine Reihe von magiſchen Erſcheinungen des getödteten Meiſters, die in dem Umfange und unter den Umſtänden, wie ſie erzählt und hiſtoriſch beglaubigt uns vorliegen, ſchlechterdings ohne ein zweites Beiſpiel in der Weltgeſchichte ſind, und mithin, ſelbſt wenn man Viſionen von ſcheinbar ähnlicher Art an ſich und im Allgemeinen noch nicht unter die Kategorie des Wunders bringen wollte, allerdings uns überzeugen müſſen, daß es ſich hier von Begebenheiten handelt, für welche die übrige Natur- und Geſchichtwiſſenſchaft keinen unmittelbaren Maaßſtab hat. Dies alſo die rein geſchichtliche Baſis für die weitere Unterſuchung, die aber, um zu

einem ächten philoſophiſchen Kriterium für letztere zu werden, nicht für ſich iſolirt, in der Nacktheit, wie Strauß ſolches gethan, aufgefaßt werden darf, ſondern in Zuſammenhang gebracht werden muß mit zwei andern Thatſachen höherer, geiſtigerer Art, die gleichfalls zugeſtandener Weiſe über jeden Zweifel erhaben ſind. Nämlich erſtens, daß wir den in jenen Viſionen (— es ſei einſtweilen erlaubt, dieſes Wort zu gebrauchen, ohne dadurch über die eigentliche Beſchaffenheit der Erſcheinungen etwas präjudiciren zu wollen) ſeinen Jüngern und auch Solchen, die noch nicht ſeine Jünger waren, ſondern es dadurch erſt wurden, Erſchienenen aus den Dokumenten, die uns von ſeiner Geiſtesthätigkeit im vorangehenden irdiſchen Leben vorliegen, als einen Geiſt von einer Macht und ſittlichen Hoheit kennen, die nicht minder, eine jener Erſcheinungen, ohne Beiſpiel in der Weltgeſchichte iſt; zweitens daß dieſer Geiſt und jene Erſcheinungen gemeinſchaftlich notoriſcher Weiſe der Weltgeſchichte eine neue Geſtalt gegeben haben, daß ſie, mit Einem Wort, den Mittel- und Wendepunkt der Weltgeſchichte ausmachen. — Wird nun in Bezug auf jenes für ihn erſte oder Grundwunder nach der einen Seite hin der wiſſenſchaftliche Forſcher durch dieſe Combination der geiſtigen Elemente mit dem äußerlich Geſchichtlichen ſich unſtreitig abgehalten finden, die außerordentliche Thatſache dumm und gedankenlos, wie, nach Luther's kräftigem Ausdrucke „die Kuh das neue Thor", angaffend, ſie kahl und gleichgültig daſtehen zu laſſen, als einer Mehrheit an ſich natürlicher Ereigniſſe, die nur durch ihr zufälliges Zuſammentreffen den Anſchein des Wunderbaren erhalten (— eine Erſcheinung, welche ſo viele und verſchiedenartige Individuen nach einander, und einſtmals Fünfhundert zugleich hatten, eine Erſcheinung ferner, die auf ihr Gemüth, und durch ſie auf das Gemüth der ganzen Chriſtenheit eine ſo beiſpiellos gewaltige Wirkung übte, eine ſolche Erſcheinung für Zufall, für eine bloß ſubjektive Täuſchung, ohne objektiven Grund halten zu wollen, wäre nicht im Geringſten beſſer, als die abgeſchmackteſten natürlichen Wunder-

erklärungen eines Venturini oder eines Dr. Paulus, wenn übrigens auch dieſer Hypotheſe Daſſelbe zu Gute kommen mag, was Dr. Tholuck mit Recht von letzteren bemerkt, daß ſie „an die Stelle des Wunders der göttlichen Allmacht doch immer ein Wunder der göttlichen Weltregierung ſetzen“); — wird jener Forſcher, von dem wir ſprechen, billig ſich bedenken, der Gottheit den ungeheuren Schimpf anzuthun, als ob ſie den Jüngern, ſtatt des wahren Chriſtus, den ſie zu ſehen meinten, ein hohles Trugbild gezeigt und ſo ſie und die ganze Menſchheit belogen habe: — ſo wird er doch nach der andern Seite hin nicht minderes, und nicht minder gerechtes Bedenken tragen, das wahrhaft Große, was in dieſem Wunder liegt, dadurch wieder zu vernichten, daß er, ſtatt ſich nach einer Erklärung deſſelben, d. h. nach ſeinem Verhältniſſe zur Geſetzmäßigkeit der Natur und der Weltgeſchichte umzuſehen, — in welchem Zuſammenhange allein es ſeine Bedeutung und ſeine Herrlichkeit hat, — die Erklärung ohne Weiteres in den Abgrund der göttlichen Allmacht hineinſchöbe und mit der Vorausſetzung, daß bei Gott Nichts unmöglich, jede weitere Wunderkritik zurückwieſe. Letztgedachtes Verfahren war, wie oben bemerkt, in gewiſſem Sinne allerdings das Verfahren der nächſten Jünger des Herrn, ſo ſehr Dr. Tholuck (S. 394. f.), richtig verſtanden auch mit Recht, deren Nüchternheit und Enthaltung von Ueberſchwänglichkeit im Erwarten von Wundern rühmen mag; aber bei dieſen Jüngern findet es ſich durch ihre Lage und Geiſtesbildung motivirt und entſchuldigt, was bei uns nicht der Fall wäre. Wir müſſen es vielmehr im höchſten Grade beachtenswerth finden, daß daſſelbe Zeugniß, durch welches allein uns das Auferſtehungswunder außer Zweifel geſetzt wird, ſich in einem Kreiſe bewegt, in welchem, nach Tholucks eigener Bemerkung, „von außerordentlichen Kräften, Wundern und Weiſſagungen als Dingen die Rede iſt, die zur gewöhnlichen Lebenserfahrung gehören“; — aber wohl zu merken, was unſer Verf. hinzuzuſetzen vergißt, nur von ſolchen, die unter die Kate-

gorie der mirabilia, nicht von ſolchen, die unter die Kategorie der miracula fallen. Wir müſſen den Beweis, den Dr. Tholuck an der angeführten Stelle aus der Geſinnung und der Haltung des Paulus für den Wunderglauben führt, geradezu umkehren; wir müſſen ſagen: obgleich Paulus durch ſeine Erwartung der Paruſie des Herrn den deutlichen Beweis giebt, daß er Mirakel für möglich hielt, ſo bewegen ſich doch hiſtoriſch ſeine Aeußerungen durchaus nur in der Sphäre des natürlich Wunderbaren, der Weiſſagungen, Viſionen, außerordentlichen Heilwirkungen, kurz ſolcher Erſcheinungen, die im Allgemeinen unter den Begriff magnetiſcher Kräfte gebracht werden können. Aus dem Leben des Heilandes führt er nicht eine jener Begebenheiten an, die wir, wenn ſie ſich faktiſch bewährt finden ſollten, für wirkliche Mirakel erkennen müßten; und das Auferſtehungswunder ſelbſt erſcheint bei ihm nicht, wie bei den Evangeliſten, namentlich bei Lukas und noch auffallender bei Johannes, als ein miraculum, ſondern nur als ein mirabile. Es erſcheint als eine Begebenheit die, wenn ſie gleich in ihrer Art durchaus einzig in der Geſchichte daſteht, und, bei ihrer Beziehung auf die höchſte Manifeſtation des Geiſtes, welche die Geſchichte kennt, ſich als eine ſolche, die einzig daſtehen ſoll, erweiſt, doch der Anknüpfpunkte an anderes in früherer und ſpäterer Zeit Geſchehenes und noch immer Geſchehendes, wenn gleich mehr oder weniger ſtets in „myſtiſche Tiefe“ ſich Verhüllendes, keineswegs ermangelt, und alſo keineswegs im Tholuck'ſchen Sinne „als ein von dem uns bekannten Naturlaufe durchaus abweichendes Ereigniß“ zu betrachten iſt.

Weit entfernt alſo, daß wir durch die Beſchaffenheit jener anerkannt rein hiſtoriſchen Pforte, durch welche fortan jede vollkommen über ſich ſelbſt verſtändigte wiſſenſchaftliche Forſchung ihren Eintritt in das Wundergebiet der ev. Geſch. zu wählen nicht umhin können wird; — weit entfernt, daß wir durch ſie von einer weiteren rationalen Kritik jener Geſchichte uns zurückgeſchreckt finden ſollten, ſo finden wir uns vielmehr

durch ſie recht eigentlich erſt zu einer ſolchen aufgefordert. Es iſt wahr, die Vorausſetzung liegt nahe, daß, wo ein ſolches Wunder, wie jenes geſchichtlich vollkommen beglaubigte, ſtatt gefunden hat, da auch noch andere Wunder ſich ereignet haben werden; aber die anderweite Vorausſetzung liegt gewiß nicht minder nahe, daß der Glaube, den dieſes wirkliche Wunder in Anſpruch nahm, die Vorſtellung auch noch von andern Wundern, die faktiſch nicht vorhanden waren, erzeugt haben wird. Um dies noch wahrſcheinlicher zu finden, berückſichtige man Folgendes: die Lehre vom Auferſtandenen gewann einen weiteren Boden zuerſt unter dem griechiſchen Volke, jenem Volke, welches in ſeiner eigenen Mitte jede geiſtig ausgezeichnete Erſcheinung mit Blumen mythiſcher Dichtung zu umkränzen liebte. Wie ſollte derſelbe Trieb der Mythenbildung nicht auch jenes ausheimiſche, göttliche Gewächs ergriffen haben, als es in dieſem Volke Wurzel zu ſchlagen im Begriffe war? Wir ſehen einen der unmittelbaren Jünger des Herrn von einem Anhauche helleniſcher, ſpekulativer Weisheit ergriffen, und in das Element dieſer Weisheit ſelbſt die Geſtalt und Lehre ſeines göttlichen Meiſters eintauchend; wie nahe liegt es, zu vermuthen, daß vielleicht mehr als einer der übrigen, von einem Anhauche der mythiſchen Dichtung und Ausdrucksweiſe jenes Volkes, dem er das Evangelium zu verkündigen berufen war, ergriffen, ſolche Ausdruckweiſe auf die geſchichtlichen Erklärungen vom Herrn übertragen haben wird? Zumal da auch im Geiſte des iſraelitiſchen Volkes, wenn nicht eine mythiſche im helleniſchen Sinne, doch eine bildliche, paraboliſche Ausdrucksweiſe begründet war, und die Geſchichte ihrer früheren Zeiten von ſagenhaften Zügen der Art, wie wir ſolche in der Lebensgeſchichte des Heilandes voraus zu ſetzen Grund haben, überfüllt iſt. Konnten ſich ſolche Züge unter jedem dieſer beiden Völker in ſeinem eigenen, abgeſchloſſenen Kreiſe bilden, faſt gleichzeitig in Bezug auf Perſonen und Begebenheiten von weit geringerem geiſtigen Gehalte, und auf ſolche bilden, die noch in ganz anderem Sinne, als die Begebenhelten des Lebens Jeſu, der Oeffent-

lichkeit angehörten und Gegenſtand der Anſchauung und der Aufmerkſamkeit wiſſenſchaftlich Gebildeter waren: um wie viel natürlicher muß uns eine mit gleicher Unmittelbarkeit ſich einfindende Sagenbildung da erſcheinen, wo es galt, den ungeheuerſten geiſtigen Gehalt, an deſſen Verarbeitung und Verſtändniß Jahrtauſende zu thun haben ſollten, der in Geſtalt einer wenig Aufſehen machenden Privatbegebenheit in einem Kreiſe wenig gebildeter Individuen eines verachteten Volkes aufgetreten war, dieſen Gehalt, der ſchon von Haus aus ſich auf ſagenhafte Gebilde zurück zu beziehen und an dieſe anzuſchließen liebte, dem ſagen- und dichtungsluſtigſten aller Völker zu überliefern? *)

So meinen wir denn durch dieſe Betrachtung allerdings die Sache auf einen Punkt gebracht zu haben, wo es ſich als

*) Das Unbefriedigende, welches die Strauß'ſchen Erklärungen über evangeliſche Mythenentſtehung allerdings faſt überall auch da haben, wo er es nach unſerer Ueberzeugung mit wirklich mythiſchen Zügen zu thun hat, möchte wohl zum Theil darauf beruhen, daß er in denſelben überall nur das jüdiſche, und nirgends das griechiſche Element in Anſchlag bringt, welches bei jener Entſtehung doch zuverläſſig nicht minder wirkſam war. Als ein Beiſpiel hiefür kann ſeine Erklärung des angeblichen Mythus von der jungfräulichen Empfängniß Jeſu dienen. Vorausgeſetzt, daß dieſe wirklich ein Mythus iſt, — was wir dahingeſtellt laſſen —, ſo ſollte ſchon der Umſtand, daß die Ebioniten ſich nicht dazu bekannten, einen Wink geben, wie dieſer Mythus dann ſchwerlich rein jüdiſchen, ſondern jüdiſch-helleniſchen Urſprungs iſt. Allerdings mochte das berühmte ſiebente Kapitel des Jeſaias Anlaß zur Entſtehung dieſer Sage gegeben haben; aber auch *nur* Anlaß; die Sage ſelbſt wäre gewiß nicht allein *durch* dieſe Prophetenſtellen entſtanden. Gerade aber in Bezug auf *dieſe* Sage liegt die Möglichkeit nahe genug, daß ſie von einem oder dem andern der Heidenapoſtel (vielleicht ſelbſt vom Paulus, vergl. Gal 4, 4.) im beſten Glauben an ihre thatſächliche Wahrheit, ohne irgend eine Abſicht der Täuſchung oder Bewußtſein der Bildlichkeit, einzig als Conſequenz ſeines anderweiten Denk- und Glaubensinhalts, — erfunden werde.

zuläſſig, ja als wiſſenſchaftlich und religiös nothwendig ergiebt, bei Beurtheilung der ev. Wundererzählungen, unter Vorbehalt übrigens jener von Tholuck mit Recht geforderten Elaſticität des Wunderbegriffs, doch die Beſchaffenheit der erzählten Wunder, wäre es auch nur nach Maaßgabe ihrer innern Analogie oder Nichtanalogie zu jenem geſchichtlich beglaubigten Ur- oder Normalwunder der magiſchen Erſcheinung des Auferſtandenen, als Moment in Anſchlag zu bringen. — Keinem aufmerkſamen Betrachter jener Erzählungen kann es entgehen, wie dieſelben ſich in zwei Gruppen theilen, die eine in ſich ſelbſt und mit dem Bilde der Perſönlichkeit des Heilandes, welches uns ſeine von den Evangeliſten berichteten Reden von ihm geben, auf das Unzertrennlichſte zuſammenhängend, und die Wirkung, welche der Heiland auf ſeine Umgebung übte, weſentlich und auf eine Weiſe, die uns durch die Ueberlieferung wenn nicht überall im Einzelnen, ſo doch im Ganzen und Großen zur klaren Anſchau gebracht wird, bedingend; die andere unzuſammenhängend unter ſich und mit der übrigen Maſſe der Ueberlieferung, unweſentlich, ja ſtörend für das Verſtändniß der Perſönlichkeit des Erlöſers und ſeiner Wirkungen, und auf keine Weiſe, auch bei der künſtlichſten Auslegung, weder im Ganzen noch im Einzelnen zur klaren Anſchauung zu bringen. Zwiſchen beiden Klaſſen iſt der Unterſchied in Wahrheit kein geringerer, als jener von unſerm Verf. S. 406 ff. ſo lichtvoll auseinandergeſetzte, zwiſchen den kanoniſchen und den apokryphiſchen Wundererzählungen (womit wir indeß, wie man ſieht, nicht etwa ſagen wollen, daß die Wunderſagen der zweiten Klaſſe gleichen Charakter mit den apokryphiſchen tragen). Dagegen findet ſich bei näherer Betrachtung, daß die Wunder der erſten Klaſſe, — um jetzt auf jene Tholuck'ſche Unterſcheidung zurück zu kommen, keine Mirakel, ſondern nur Mirabilien, die der letztern aber, buchſtäblich verſtanden, wie ſie, wenn ſie Wunder bleiben ſollen, verſtanden werden müſſen, Mirakel, und nicht blos Mirabilien ſind. Nur durch ihren Grad, und weſentlicher noch durch die

Macht, die wir hier den klaren, ſelbſtbewußten Geiſt über jene Nachtſeite des Naturlebens ausüben ſehen, welche ſonſt ſeiner Gewalt entzogen iſt, unterſcheiden ſich die Krankenheilungen (ſelbſt die Todtenerweckungen mag man mit einſchließen, nur die des Lazarus nicht in der völlig unglaublichen Geſtalt, wie ſie im vierten Evangelium erzählt wird,) und die Weiſſagungen Jeſu von anderen beglaubigten Thatſachen magnetiſcher Heilwirkungen und ſomnambulen Hellſehens. Eben hier aber läßt ſich für jeden im wahrhaften, d. h. im philoſophiſchen Sinne Denkgläubigen, auf das Ueberzeugendſte nachweiſen, wie gerade das, was dieſe Kräfte in der Perſon Jeſu und theilweiſe auch in der Perſon der Apoſtel über ihr ſonſtiges Vorkommen auch in andern Individuen hinaushebt und zu Wunderkräften im ächten Wortſinne macht, wie eben dies ein weſentliches, nicht zu umgehendes Moment in dem Meſſiasberufe und auch in dem apoſtoliſchen bildet. Hier iſt eine der Stellen, wo eine künftige poſitive Kritik der ev. Geſch. der übertriebenen Skepſis Straußens entgegentreten wird; wiewohl freilich nicht zu überſehen iſt, daß auch hier dieſelbe allenthalben im Einzelnen in der nicht unmittelbar geſchichtlichen Natur der evangeliſchen Berichte ihre Berechtigung hat.

Was aber die andere Klaſſe der Wunder betrifft, jener vereinzelt und abgebrochen daſtehenden eigentlichen Mirakel, an die der Glaube unſerm Zeitalter, gewiß nicht blos aus Frivolität oder materialiſtiſcher Geſinnung, ſo ſchwer ankommt, und von denen Ref. guten Grund hat, zu vermuthen, daß auch der größere Theil unſerer geiſtvollen Supernaturaliſten von Herzen froh ſein würde, wenn er ſie mit guter Art, d. h. ohne Beeinträchtigung der Glaubwürdigkeit des übrigen Theils der ev. Geſch. los werden könnte: ſo erlaubt ſich Ref., weil der Raum ein Mehres nicht verſtattet, an dem Beiſpiele eines derſelben die Beſchaffenheit der Erzählungen von ihnen, wie er hofft, reiner noch, als Strauß gethan hat, für jeden Unbefangenen zur Evidenz zu bringen. Es iſt das Speiſungswunder; eine Begebenheit, die, obgleich ſie, wie ſolches bei

keinem andern Wunder dieſer Klaſſe der Fall, von allen vier Evangeliſten, von Zweien ſogar als doppelt geſchehen, berichtet wird, dabei doch, man mag ſie betrachten von welcher Seite ſie will, als faktiſche verſtanden, ſchlechterdings keinem andern Glauben, als einem auf allen vernünftigen Zuſammenhang und alle wiſſenſchaftliche Vermittlung verzichtenden, Raum giebt. Lag ein ſolcher Gewaltſtreich der göttlichen Allmacht, wie die Verwandlung der fünf Brode in ein leibliches Sättigungsmittel für fünftauſend Menſchen, für Chriſtus in dem Bereiche der Möglichkeit, ſo eröffnet ſich unſerem Blicke ein Reich von Möglichkeiten deſſen, was Chriſtus für die Menſchheit thun konnte, in welchem das, was er wirklich für ſie gethan hat, wie ein Tropfen im Weltmeer verſchwindet, und ein Gegenſtand unſerer Bewunderung, unſerer Dankbarkeit ſo wenig mehr ſein kann, wie wenn ein Reicher ſeinen Seckel, in welchem Hunderttauſende liegen, aufthut und den Armen einen Dreier reicht. Oder will man die Weisheit dieſes Wunders, welches Chriſtus vermeintlich unter ſo vielen andern ihm vermöge ſeiner Allmacht möglichen wählte, will man ſie dadurch retten, daß man bemerklich macht, wie daſſelbe dienen ſollte, die Menge, der eine umfangreichere Gewährung leiblicher Güter nicht zum Heile gereicht hätte, durch eine beſchränktere Gewährung ſolcher Art wie durch ein thatſächliches Gleichniß auf die geiſtige Speiſe aufmerkſam zu machen, welche ihr zu reichen der Herr vom Himmel herabgekommen war: ſo iſt zu erwiedern, daß unter allen erdenklichen Mitteln zu dieſem Zwecke das vorliegende am Schlechteſten gewählt war. Denn nothwendig mußte daſſelbe nicht nur die Menge auf die Wunderkräfte des Meſſias, welche dieſer bekanntlich ſo ſehr als nur immer möglich vor ihr verborgen hielt, aufmerkſam machen, ſondern es mußte ſie auch in ihren leiblichen Erwartungen vom Meſſias beſtärken und zu den ungeſtümſten Forderungen einer Erfüllung der alten Hoffnungen und Anſprüche des jüdiſchen Volkes anreizen. Wenn wir dennoch ſolche Forderungen auch ſpäter nicht laut werden hören, wenn das Wunder von allen

jenen Fünftauſenden und von den Uebrigen, denen Jene es doch wohl erzählt haben werden, vergeſſen, und ſeiner mit keinem Worte mehr in der ev. Geſch. gedacht wird: ſo konnte dies fürwahr nur durch einen zweiten, nicht geringeren coup d'état jener Allmacht geſchehen, welche das erſte Wunder wirkte, welche wir aber bei dieſem zweiten ſogar in das freie Denken und Wollen der Einzelnen hemmend eingreifen ſehen, das ſie doch, jener Erklärungsweiſe zufolge, allenthalben zu ſchonen ſich befliſſen zeigen ſoll. — Doch wenn wir dies, d. h. um es gerade heraus zu ſagen, wenn wir die völlige Widerſinnigkeit und Undenkbarkeit dieſes, dem erſten beſten Taſchenſpieler beſſer, als dem Herrn und Heiland der Menſchheit geziemenden Mirakels weiter auseinanderſetzen wollten; ſo würden wir in die Sphäre eingreifen, wo Strauß wenig zu thun übrig gelaſſen hat, und wo den ſupernaturaliſtiſchen Theologen nur offene Augen zu wünſchen ſind, damit ſie das ein für allemal Unrettbare nicht fernerhin noch zu retten vergeblich ſich abmühen, und lieber auf das Eine, was Noth iſt, ungetheilt ihre edlen Kräfte richten wollen, mit denen ſich in dieſer Richtung gern ſo manche andere nicht minder edle Kräfte vereinigen möchten, welche ſich bisher durch jene hartnäckige Behauptung offenbaren Irrthums von ſolchem Bündniß zurückgeſchreckt fanden. — Aber nicht minder klar, als die Undenkbarkeit dieſes Wunders, liegt für Jeden, der Augen hat zu ſehen und Ohren zu hören, in dem Evangelium ſelbſt die Entſtehung dieſer Wunderſage vor: — Chriſtus ſelbſt iſt es, der mit klaren Worten die Erklärung, die Deutung dieſes Wunders ausſpricht. So entſtellt uns dieſe Worte, in Folge der als Faktum vorgetragenen Wundergeſchichte, der ſie, ſo gut es gehen wollte, angepaßt werden mußten, (Matth. 26, 8—12. Marc. 8, 17—21.) berichtet werden, ſo liegt ihr Sinn nichts deſto weniger ſo deutlich zu Tage, daß die Verblendung ſchier unbegreiflich iſt, mit welcher bis auf dieſe Stunde nicht blos die Buchſtabengläubigen, ſondern auch, ſo viel wir wiſſen, alle freiſinnigen Erklärer (ſo, außer Strauß, auch noch de Wette in

ſeinem neu erſchienenen Commentare zu den Synoptikern) ſie haben überſehen können. Jeſus warnt die Jünger vor dem Sauerteig der Phariſäer (ob auch vor dem der Sadducäer oder des Herodes, darauf kommt es hier nicht an). Die Jünger verſtehen dieſe Warnung leiblich, ſie meinen, der Herr fordere ſie auf, ſich bei der unternommenen Reiſe mit Brod zu verſehen. Da ſchilt der Göttliche ihren verſtockten Sinn (πεπωρμένην αὐτῶν τὴν καρδίαν), ihre verſchloſſenen Augen und ihre verſtopften Ohren. Er erinnert ſie an die ihnen bekannte Speiſung der Fünftauſend durch fünf Brode, der Viertauſend durch ſieben Brode, die noch ganze Körbe voll Reſte gegeben, und folgert hieraus (ausführlich bei Matthäus; Markus drängt ſeine Rede in die kurzen, allerdings minder deutlichen Worte: *Πῶς οὐ συνίετε*; zuſammen): Merkt ihr denn noch nicht, daß ich nicht von Brode ſprechen konnte, als ich euch gebot, euch vor dem phariſäiſchen Sauerteig zu hüten? Fürwahr man muß Augen und Ohren nicht minder verſchloſſen haben, als doch die Jünger, um nicht zu ſehen, daß Jeſus durch jene Erinnerung nicht, wie freilich unſere Evangeliſten ihn verſtanden haben ſeine Macht, nöthigenfalls auf wunderbare Weiſe Nahrung herbei zu ſchaffen, ſondern die bildliche, paraboliſche Bedeutung ſeiner Worte bezeichnen wollte. Wie ich damals, — dies iſt offenbar der Sinn ſeiner Rede, — in Bildern zu euch ſprach, damals, als ich euch von der Speiſung der Fünftauſend erzählte; wie jenes Brod, von dem zwölf Körbe übrig bleiben, nicht ein leibliches, ſondern ein geiſtiges war, ſo ſpreche ich auch jetzt von einem geiſtigen Sauerteig, nicht von einem leiblichen! Der eine der Erzähler iſt naiv genug, hinzuzuſetzen, verſteht ſich, ohne zu wiſſen, was er ſagt, — daß die Jünger ihn auch wirklich ſo verſtanden, und zu merken begannen, wie er nicht vom Sauerteig eines leiblichen Brodes, ſondern von der Lehre der Phariſäer und Sadducäer geſprochen habe. — Bedürfte es noch einer Beſtätigung, daß dieſe Erklärung die einzig richtige iſt, ſo würde ſie über allen Zweifel erhoben werden durch

die Zuſammenſtellung mit Joh. 6, 26 f., wo ganz daſſelbe Mißverhältniß wiederkehrt zwiſchen dem Sinne, in welchem Chriſtus ſeine Worte geſprochen und ohne Zweifel auch der Apoſtel, welcher die λόγια niederſchrieb, ſie überliefert, und dem Sinne, in welchem der ſpätere Redakteur des Evangeliums ſie verſtanden hat. Wahrſcheinlich mag hier ſogar der Letztere erſt auf Veranlaſſung jener Worte, um ſie, wie er gutmüthigerweiſe meinte, verſtändlich zu machen, die ganze, dem Kreiſe, in welchem ſich ſonſt das vierte Evangelium bewegt, ſo fremdartige Speiſungsgeſchichte aufgenommen und jene Worte vorangeſchickt haben. Ob an der genannten Stelle des Johannes die Worte ζητεῦτε und ἐργάζεσθε als Imperativ, oder als Indikativ zu verſtehen ſind, überlaſſen wir den grammatiſchen Kritikern zu beſtimmen, beides giebt einen guten Sinn; falſch aber iſt jedenfalls, wie Luther in ſeiner Ueberſetzung gethan hat, das erſte als Indikativ, das zweite als Imperativ zu nehmen. So falſch dieſes iſt, und ſo ſehr dadurch derjenige Sinn der Stelle, welchen der Zuſammenhang fordert, — nicht der Zuſammenhang der Erzählung des Evangeliſten, ſondern der Zuſammenhang der von ihm berichteten, aber von ihm ſelbſt falſch verſtandenen Worte Jeſu, — verunſtaltet wird: ſo klar iſt, namentlich aus der Zuſammenſtellung mit V. 31 ff., daß der Gegenſatz, der im 26ſten Verſe zwiſchen dem εἴδετε σημεῖα und dem ἐφάγετε ἐκ τῶν ἄρτων καὶ ἐχορτάσθητε geſetzt wird, einer und derſelbe iſt mit dem zwiſchen βρῶσις ἡ ἀπολλυμένη und βρῶσις ἡ μένουσα εἰς ζωὴν αἰώνιον. Offenbar kann Jeſus die Menge, die, wie ſich auch hier ſogleich weiter ausweiſt, nur allzu wundergierig zeigt, — offenbar kann er ſie nicht darüber tadeln wollen, daß ſie auf Zeichen und Wunder nicht genug gebe, daß ſie, um ihn aufzuſuchen, leiblich von ihm geſpeiſt ſein wolle. Die Wunder ſelbſt ſind die leibliche Speiſe, ſie ſind jenes Manna, welches V. 30. 31. mit σημεῖον einen Wechſelbegriff bildet. Die ἄρτα, die zu dieſen σημείοις in Gegenſatz geſetzt werden, können alſo auch hier, wie notoriſcher Weiſe an

allen andern Stellen, in Jeſu Munde, nur von geiſtiger Speiſe verſtanden werden, und Jeſus ſpricht auch hier, eben ſo wie dort bei den Synoptikern, von dem Speiſungswunder nicht als von einem leiblichen Mirakel, ſondern als von einem im Geiſt eines in der Wahrheit durch Ihn vollbrachten Wunders. — —

Mit vorſtehender Erörterung haben wir zugleich die Frage eingeleitet, die wir jetzt noch kürzlich berühren müſſen, da ein beträchtlicher Theil der Tholuck'ſchen Schrift, von dem wir bisher noch nicht ſprachen, ihr gewidmet iſt: die Frage über das Verhältniß der Darſtellung in unſern vier Evangelien zu der Geſchichte ſowohl, als auch zu der Sage. — Man könnte vielleicht aus dem eben Geſagten den Schluß ziehen, als beabſichtigten wir das, was wir im Vorhergehenden mythiſche Beſtandtheile der ev. Geſch. genannt haben, entweder Alles, oder Einiges davon auf bloße Mißverſtändniſſe der Darſteller, ſei es unſerer Evangeliſten ſelbſt, oder anderer ihnen Vorhergehender, zurückzuführen. Dies aber iſt keineswegs unſere Meinung. So deutlich wir einzuſehen glauben, daß viele, ja daß vielleicht alle ſolche mythiſchen Züge mittelbar oder unmittelbar ſich an perſönliche Ausſprüche Chriſti anknüpften und durch ſie veranlaßt wurden; ſo erkennen wir ſie nichtsdeſtoweniger für wirkliche Mythen, in demſelben, ja in einem noch vollſtändigeren Sinne, wie andere Mythen der oben von uns bezeichneten Art auf geſchichtlichem Gebiet. Sehr wahrſcheinlich hatten ſich die Apoſtel und andere Lehrer der älteſten Gemeinde in ihren Vorträgen längſt vor Abfaſſung unſerer Evv. jener Ausſprüche auf eine Weiſe bedient, wodurch ſie zu mythiſchen, im Glauben der Gemeinde begründeten Anſchauungen geworden waren, noch ehe einige derſelben, durch die Aufzeichner der ev. Geſchichte mit den Reden, die ſich neben ihnen, unſtreitig durch die frühzeitigere Aufzeichnung der λόγια κυριακά, in ihrer ächten Geſtalt erhalten hatten, in jene mißverſtändliche Verbindung gebracht wurden. Durch dieſe Vorausſetzung wird ihre trotz dieſes ihres nachweislichen Urſprungs nichts deſto weniger ächt mythiſche Natur und Subſtantialität gerettet, die

ſich auch übrigens in ihrem ſymboliſch-religiöſen Gehalte berührt und ſie von der abentheuerlich-phantaſtiſchen Natur der apokryphiſchen Dichtungen, (die man nicht einmal Mythen nennen ſollte, da ſie niemals Gegenſtände eines ernſtlichen Glaubens waren,) immer zu ihrem Vortheil unterſcheiden wird. Eben dadurch aber wird zugleich diejenige Stellung der ſchriftlichen Urkunden zur Geſchichte und zum Mythus gerechtfertigt, die bei unſerer Anſicht der ev. Geſch. in allen Punkten die nothwendige Vorausſetzung bildet, und vor der wir die feſte Ueberzeugung hegen, daß ſie ſich von einer beſonnenen und vorurtheilloſen Kritik dieſer Urkunden immer mehr bewähren wird.

Hr. Dr. Tholuck, das Evangelium Matthäi der neuern Kritik gegen daſſelbe, deren Gründe, obwohl von der Natur der innerlichen, er hier für „unbeſtreitbar berechtigte" erkennt (S. 240), einſtweilen preisgebend, ſpricht dagegen ausführlich über die drei übrigen Evangelien in einem Sinne, der ihre Abfaſſung unmittelbar durch Apoſtel oder Apoſtelſchüler, und ſomit ihre vollſtändige hiſtoriſche Glaubwürdigkeit zu erweiſen die Abſicht hat. Wie es die Natur der Sache mit ſich bringt, beſteht dieſer Beweis hauptſächlich in der Abwehrung oder Widerlegung von Gegengründen; es gilt alſo auch von ihm zum großen Theile, was wir oben von der in vielen Punkten unſtreitig ſiegreichen Bekämpfung des Strauß'ſchen Extremes durch unſern Verf. im Allgemeinen ſagten. Aber mit der Widerlegung der Hypotheſe eines vollkommen unhiſtoriſchen Charakters der Evangeliſten iſt der Beweis eines vollkommen hiſtoriſchen Charakters derſelben noch keineswegs abgethan. — Wir wollen zugeben, daß der Verf. durch ſeine ſcharfſinnige und gelehrte Abhandlung (S. 158–198) über die fatale Stelle vom Cenſus des Quirinus die Möglichkeit erwieſen habe, daß die Angabe des Lukas hiſtoriſch zu retten ſei; — mehr als die Möglichkeit, und noch dazu eine ſehr ſchwache und entfernt liegende, hat er zuverläſſig nicht erwieſen. Der für den Evangeliſten nicht präoccupirte Leſer wird ſich immer dafür entſcheiden, entweder,

daß Lukas wirklich den geſchichtlich bekannten, in ſpätere Jahre fallenden Cenſus meinte, oder, was bei dem ſichtlich chronologiſirenden Beſtreben dieſer Parthien der Erzählung unſeres Evangeliſten uns faſt noch wahrſcheinlicher dünkt, daß er der chronologiſchen Differenz dieſes Cenſus von demjenigen, den er berichten wollte, von dem die Sage erzählt und ihn gleichfalls einen Cenſus des Quirinus genannt hatte, ſich allerdings bewußt war, und eben um die Verwechſelung zu vermeiden, in der Schnelligkeit die Hypotheſe bildete, dieſer Cenſus (der mythiſche) müſſe wohl ein erſter, vor jenem zweiten, anderweit bekannten unter dem ſyriſchen Proconſul Quirinus geweſen ſein. Eine ſolche Hypotheſe ohne weitere Prüfung auch nur ihrer hiſtoriſchen Möglichkeit im beſten Glauben ſogleich als eine faktiſche Bemerkung vorzutragen, liegt ganz in dem Charakter unwiſſenſchaftlicher Geſchichtſchreiber, welche ohne Kritik und diplomatiſche Genauigkeit, aber auch ohne Arg und trügeriſche Abſichtlichkeit, das Ueberlieferte aufnehmen, und treuherzig wieder geben. Ungefähr ein Gleiches, wie von dem Quiriniſchen Cenſus, mag von der Erwähnung des Tetrarchen Lyſanias gelten (S. 198 ff.); wiewohl ſich der Verf. hier ſelbſt nicht verbergen kann, daß die Hypotheſe von einem Zweiten dieſes Namens, wodurch allein hier Lukas gerechtfertigt werden könnte, aller geſchichtlichen Anknüpfspunkte ermangelt und Nichts, als eben eine reine Hypotheſe iſt. — Doch wir müſſen uns das weitere Eingehen in dieſe Einzelheiten verſagen, und nur, was Lukas betrifft, — mit welchem der Hr. Verf. ſeine Vertheidigung der Evangeliſten darum beginnt, weil hier Strauß ſelbſt die Möglichkeit hat ſtehen laſſen, daß der Verf. des nach ihm genannten Evangeliums und der Apoſtelgeſchichte ein Apoſtelſchüler ſei, — noch bemerklich machen, wie wir es nicht recht in Einklang zu bringen wiſſen, wenn der Verf. einerſeits, jenes Zugeſtändniß ſeines Gegners acceptirend, ſich befliſſen zeigt (S. 139 ff.), die Entſtehung des Lukasevangeliums, dem ausdrücklichen, freilich nicht unbeſtrittenen Zeugniſſe des Irenäus (contr. haer. III, 1. Euseb. hist. eccl. V, 8) zuwider, ſo weit als nur im=

mer möglich herauf zu rücken, andererſeits aber (S. 233) auch die, durch Schleiermacher u. A. zur Evidenz gebrachte Thatſache, daß der Verf. jenes Evangeliums ſchriftliche Berichte Anderer benutzt hat, zu Gunſten ſeiner Glaubwürdigkeit benutzen zu können meint. Je mehr man nämlich dieſes Letztere zugiebt, deſto unwahrſcheinlicher wird unſeres Erachtens die frühzeitige Abfaſſung des Ev.; ſeine Abfaſſung durch einen Apoſtelgehülfen überhaupt. Eben dieſe Unwahrſcheinlichkeit wird freilich noch gar ſehr erhöht durch die vielfachen Widerſprüche ſowohl des Evangeliums, als auch der Apoſtelgeſchichte mit anderem ſonſt Beglaubigten, durch den Apoſtel Paulus ſelbſt, deſſen Gefährte Lukas geweſen ſein ſoll, Beglaubigten; (welche vom Standpunkt eines der Begebenheit ſo Naheſtehenden völlig unerklärliche Unterlaſſungsſünden hat der Evangeliſt allein in Bezug auf die Auferſtehungsgeſchichte begangen!) ſo wie auch durch die Ausdrücke der Proömien beider Schriften, in denen man jede Spur eines nähern Verhältniſſes, in welchem der Verf. zu ihrem Inhalte geſtanden hätte, vergebens ſucht. Daß übrigens Timotheus der Verf. nicht ſein kann, ſcheint uns noch ſchlagender, als durch den von Tholuck S. 136 in der Note angeführten Umſtand, dadurch bewieſen werden zu können, daß es Niemandem einfallen wird, in einer an einen perſönlichen Freund gerichteten Privatſchrift von ſich in der dritten Perſon zu ſpechen und ſich „einen Gewiſſen, Namens N. N.“ (μαθητής τις, ὀνόματι Τιμόθεος Ap. Geſch. 16, 1) zu nennen. — Zu Markus übergehend kämpft der Verf. (S. 246 ff.) ſcharfſinnig und mit ſiegenden Gründen gegen die von Strauß (neuerlich auch von de Wette in der Einleitung zu ſeiner Erklärung des Lukas und Markus) als „evident“ adoptirte Grießbachſche Hypotheſe; nicht minder überzeugend nimmt er (S. 255 ff.) die Glaubwürdigkeit des Papias’ſchen Zeugniſſes über jenen Markus, welcher der Begleiter des Petrus war und deſſen Erzählungen von Chriſtus aufzeichnete, in Schutz. Aber von dieſen Zugeſtändniſſen iſt, wie auch der Hr. Verf. (S. 259.) nicht verkennt, noch ein weiter

Weg zu dem Beweiſe, daß wir in unſerm ſo genannten Markus wirklich jene Schrift des Markus, von welcher Johannes der Presbyter ſprach, beſitzen. Je mehr man ſich von der Unſtatthaftigkeit der Hypotheſe überzeugt, daß einer unſerer Evangeliſten die andern, ſo wie ſie uns vorliegen, benutzt habe, deſto weniger wird man einzugeſtehen umhin können, daß alle drei Synoptiker gemeinſchaftliche ſchriftliche Quellen benutzt haben müſſen. Solches Eingeſtändniß aber auf jenen ächten Markus überzutragen, wird man doch billig Anſtand nehmen, eben ſo, wie wir billig Anſtand nehmen, das οὐ τάξει, was Papias oder Johannes der Presbyter von jener ächten Markusſchrift ſagt, ſo leicht, wie unſer Verf. thut, (S. 244 f.) mit der Geſtalt unſeres Markusev. vereinbar zu finden. Dies hält uns jedoch nicht ab, dem Hrn. Verf. vollkommen beizuſtimmen in ſeiner S. 260 ff., erhobenen Polemik gegen Straußens Beſtreben, alle Details, welche das zweite Evangelium vor dem erſten voraus hat, als leere und willkührliche Ausſchmückungen zu erklären. Vielmehr, wie es uns *gewiß* iſt, daß unſer εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον ſeinen Namen und ſeine Stelle im neuteſtamentlichen Kanon von einer vor den übrigen Evangelien ihm eigenthümlichen, beſondern und vollſtändigern Beziehung auf die hebräiſchen λόγια des Apoſtels Matthäus hat, ſo iſt es uns *wahrſcheinlich*, daß eine ähnliche Beziehung zwiſchen dem εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον und den Aufzeichnungen des ächten Markus obwalten, und die größere Anſchaulichteit und Detailſchilderung des zweiten Ev. wenn nicht durchgehends, doch zum großen Theil auf dieſe, keineswegs zu verachtende Quelle ſich zurückführen mag.

Und hiermit nun haben wir, wie man bemerken wird, die Summe unſerer Ueberzeugung in Bezug auf Urſprung und Charakter der ſynoptiſchen Evangelien, wo nicht ausgeſprochen, doch angedeutet. Wie viel Gewicht man hiebei auf das bekannte Zeugniß des Papias über die λόγια des Matthäus und auf die Schleiermacherſche Deutung deſſelben, welcher beigepflichtet zu haben der Hr. Verf. (S. 244) dem Ref. ſo übel

nimmt, legen will, halten wir für ziemlich gleichgültig. Willig geben wir namentlich denjenigen Theil jener Deutung Preis, der zunächſt die Anwendung des Zeugniſſes auf die Entſtehung unſerer Evangelien zu enthalten ſcheint. Der Ausdruck: ἡρμήνευσεν αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος kann allerdings nur von Ueberſetzungen, nicht von Bearbeitungen verſtanden werden; und zwar ohne Zweifel nicht von ſchriftlichen, ſondern von mündlichen Ueberſetzungen; ſo daß alſo die Ausſage des Papias dieſe iſt: vor Abfaſſung der griechiſchen Evangelien und Erläuterungsſchriften (zu welchen letztern die eigenen λόγια des Papias gehörten) hatte Niemand etwas Schriftliches, an das er ſich halten konnte, als nur die hebräiſchen λόγια des Matthäus, welche er ſich, ſo gut es gehen wollte, zu verdollmetſchen ſuchen mußte. Keineswegs aber wird man das Gewicht hinwegſchaffen können, welches auf dem Worte λόγια als ſolchem liegt, welches, wenn es auch ſpäter für Schriften anderer Art gebraucht werden mochte, doch deutlich die Beſchaffenheit jener urſprünglichen Schriften erkennen läßt, — erkennen läßt, wie dieſelben entweder einzig oder vornehmlich beſtimmt waren, die Reden und Ausſprüche des Herrn im Gedächtniſſe zu erhalten. Eine Beſtimmung, die, wie ſie ſich der in der Natur der Sache liegenden Wahrſcheinlichkeit durchaus gemäß erweiſt, ſo auch durch den Rückſchluß, den wir aus der Beſchaffenheit unſers Matthäusevangeliums auf die Geſtalt ſeiner vornehmlichſten Quelle machen dürfen, vollkommen beſtätigt wird. *Erwünſcht* iſt uns dieſer Aufſchluß über den urſprünglich apoſtoliſchen Kern unſerer ſynoptiſchen Evangelien, wir leugnen es nicht, um für die Beglaubigung deſſen, was wir für einzig weſentlichen Glaubensinhalt derſelben erkennen, d. h. für das Bild der Perſönlichkeit des Erlöſers und für ſeine Lehre, auch einen äußerlichen Halt zu gewinnen. Dennoch würden wir nöthigenfalls auch dieſer Stütze zu entbehren wiſſen, da beides, Bild ſowohl als Lehre, ſeine Beglaubigung in ſich ſelbſt trägt und ſich als der unantaſtbare thatſächliche Kern einer mehrfach vermittelten, und mit man-

chen ſagenhaften Beimiſchungen durchflochtenen Ueberlieferung jedem für das Höchſte des Geiſtes nicht verſchloſſenen Sinne kund giebt. — Aber auch ſelbſt die äußere, kanoniſche Autorität, welche die Kirche den drei ſynoptiſchen Evangelien beigelegt hat, läßt ſich, ohne irgend eine Gewaltſamkeit gegen das, was über ihren hiſtoriſchen Urſprung der Augenſchein lehrt, vollkommen rechtfertigen. Die Ueberſchriften, *κατὰ Ματθαῖον*, *κατὰ Μάρκον* u. ſ. w. hatten von Haus aus gewiß nicht die Beſtimmung, eine unmittelbare, ſondern, wie es der ſtrenge Wortſinn giebt, eine mittelbare Verfaſſerſchaft der Genannten anzudeuten; eine ſolche aber anzunehmen hindert nicht nur Nichts, ſondern wird, bei einer unbefangenen Zuſammenſtellung der vorhandenen Zeugniſſe mit dem ſchriftſtelleriſchen Charakter unſerer Evangelien, ſogar in hohem Grade wahrſcheinlich. An der abergläubiſchen Verehrung, welche wir die ſpätern Kirchenlehrer von Irenäus an vor dem Buchſtaben dieſer Schriften hegen ſehen, war die frühere Kirche außer Schuld; dieſe kommt auf Rechnung des, wie auch unſer Verf. anerkennt, vielfach beſchränkten und präoccupirten Geiſtes jener übrigens ſo ehrenwerthen Männer. — Die Widerſprüche der Erzählung endlich, zu deren Entſchuldigung unſer Verf. im letzten Abſchnitte ſeiner Schrift (S. 429 ff.) ſo manche ſcharfe Analogien beibringt, von denen man aber ſich zuletzt doch nicht verbergen kann, daß ſie die Glaubwürdigkeit jener Berichte, ſofern dieſe als von Augenzeugen oder unmittelbar nach Augenzeugen abgefaßte gelten ſollen, aufs Aeußerſte gefährden, — dieſe Widerſprüche werden bei unſerer Anſicht von der Entſtehung dieſer Schriften nur zu neuen Belegen für die geſchichtliche Wahrheit ihres Kernes; ſo wie umgekehrt, auf dieſe Anſicht übertragen, die vielen trefflichen Bemerkungen des Verf. beſonders in den Abſchnitten S. 348—396 ſeiner Schrift über das Zuſammentreffen der Erzählung namentlich in der Leidensgeſchichte und der Geſchichte der apoſtoliſchen Gemeinde mit ſo vielen ſonſt bekannten Umſtänden der Zeitgeſchichte, nur an Gewicht und Bedeutung gewinnen können.

Ein ganz Entſprechendes aber, wie von dem Urſprunge und Charakter der ſynoptiſchen Evangelien gilt der innigſten Ueberzeugung des Ref. zufolge auch von dem des Johanneiſchen. Dr. Tholuck handelt von demſelben in einem ausführlichen Abſchnitte (S. 270—348.) mit Umſicht und Gelehrſamkeit, und auch mit ruhiger Beſonnenheit, wie namentlich ſein S. 283. gegebenes Zugeſtändniß beweiſt, daß die äußern Zeugniſſe, welche für die Authenticität des Evangeliums und der Briefe ſprechen, mit nicht minderem Gewicht auch für die, jetzt faſt von Allen aufgegebene Apokalypſe ſprechen, welche Letztere unſer Verf. freilich, ſo gut er die entgegenſtehenden Schwierigkeiten zu würdigen weiß, doch zu retten noch nicht ganz verzweifeln will. Ohne nun auf dieſe einzelnen Zeugniſſe, — ſchon um der angeführten Conſequenz willen nicht, — ein größeres Gewicht, als billig, legen zu wollen, ſtimmen wir doch von ganzem Herzen dem Hrn. Verf. in der Ueberzeugung bei, daß die faſt einſtimmige Vorausſetzung des geſammten chriſtlichen Alterthums, welches den Urſprung des vierten kanoniſchen Evangeliums auf den geliebten Jünger des Herrn zurückführt, unmöglich ohne Grund ſein kann. Aber er ſelbſt zeigt uns, ohne ſeinen Willen freilich, den Weg, wie wir dieſe Ueberzeugung mit dem, was wir bereits oben über den Charakter auch dieſes Evangeliums bemerklich machten, und mit den bis jetzt unwiderlegt gebliebenen Ergebniſſen der Strauß'ſchen Kritik ſo mancher Erzählungen dieſes Ev. in Uebereinſtimmung bringen können. Wohl minder im ſtrengen Ernſte, als in einer Anwandlung geiſtreicher, wiewohl etwas übermüthiger Paradorienluſt, um durch eine überraſchende, für unmöglich gehaltene Erfüllung ſeiner überſpannteſten Forderungen dem Gegner auf eine recht eklatante Weiſe den Mund zu ſtopfen, — bedient er ſich (S. 276. f.) der zwei letzten Verſe des Ev. als eines von unmittelbaren Freunden des Johannes ausgeſtellten Zeugniſſes für die Aechtheit des Evangeliums und die Glaubwürdigkeit ſeines Inhalts. Hier nun liegt doch in

der That die Frage nahe genug: Konnten ein Paar namenloſe Freunde oder Schüler des — unſtreitig bereits abgeſchiedenen, — Apoſtels es für nöthig oder dienlich erachten, ein ſo wunderlich klingendes, ſelbſt unbeglaubigtes Zeugniß (— es ſpricht uns dieſes namenloſe Zeugniß faſt ähnlich an, wie das „Gedruckt in dieſem Jahr" auf alten Drucken,) — der zur Aufbewahrung und Herausgabe ihnen anvertrauten Schrift des Apoſtels beizuſchreiben: wer bürgt uns dafür, daß ſie ſich mit dieſer Schrift nicht noch andere Freiheiten herausgenommen haben werden? War dieſe Schrift, wie, ganz abgeſehen noch von dem erkennbaren Charakter der uns vorliegenden auch alle äußeren Analogien dafür ſprechen, war ſie vielleicht eine fragmentariſche, eine bloße Gedenk= oder Erinnerungsſchrift, eine Sammlung von λόγια in ähnlicher Weiſe, wie wir aus andern Quellen wiſſen oder vermuthen können, daß die des Matthäus und des Markus waren: wer hindert uns anzunehmen, daß auch hier erſt durch jene dienſtwillige Hand, die ſich nicht einmal hat verbergen wollen, jene Bruchſtücke durch andere Bruchſtücke ergänzt und, dem Geſchmack jener Evangelien ſchreibenden Zeit zu Liebe, in eine fortlaufende, ſcheinbar zuſammenhängende Erzählung verarbeitet ſind? Oder fehlt es etwa in dem Ev. ſelbſt, — wiederum abgeſehen von der Beſchaffenheit ſeines Inhalts, von deſſen theilweiſer Unvereinbarkeit mit andern, nicht ſchlechter als er, beglaubigten Erzählungen und ſonſtiger Unwahrſcheinlichkeit oder Ungedenkbarkeit, — fehlt es etwa in der äußerlichen, formalen Beſchaffenheit deſſelben an Spuren ſolcher Zuſammenſetzung? Was hat denn jenes ſonderbare Zeugniß Kap. 19. V. 35, was hat es denn — wenn nicht allenfalls den Nichtgebrauch der erſten Perſon, auf den man doch kein beſonderes Gewicht wird legen wollen, — voraus vor dem — von unſerm Verf. für ſich benutzten — Schlußzeugniß, um nicht gleichfalls für das Zeugniß eines Andern, für Den, der daſelbſt als Augenzeuge bezeichnet wird, zu gelten? Steht nicht dort ſogar ausdrücklich von dieſem Augenzeugen das Perfectum μεμαρτύρηκε, während er im Schluß-

zeugniſſe nicht ὁ μεμαρτυρηκὼς, ſondern ὁ μαρτυρῶν genannt wird? Und jene vielfachen Räthe, die an einigen Stellen ſo offenbar ſind, daß ſie, in Bezug auf die bekannte Perikope des 8ten Kapitels ſchon manchen Alten, namentlich auch manchen Abſchreibern, welche ſie ganz wegzulaſſen vorzogen, in Bezug auf das einunddreißigſte Kapitel ſo vielen, gewiß urtheilsfähigen Neueren Verdacht eingeflößt haben; die an andern Stellen, obgleich dem Unbefangenen nicht minder auffallend, nur durch die faſt abgöttiſche Verehrung für den angeblichen Verfaſſer des Ganzen bisher ungerügt bleiben konnten! Muß, — um nur dieſes eine Beiſpiel anzuführen, — muß nicht ein Jeder, der ſich wirklich unbefangen nennen will, den Abſchnitt Kap. 13, V. 1. bis Kap. 14, V. 31. ſogleich auf den erſten Anblick für ein ſelbſtſtändiges in die Mitte, theils anderer ähnlichen Bruchſtücke, theils eines kümmerlich genug ſich durch ſie hindurchwindenden Erzählungsfadens eingeſchobenes Bruchſtück erkennen? Wo ſonſt, als in der Annahme ſolcher Zuſammenſetzung, fände man die befriedigende Erklärung für die ſonderbare Auswahl der Inhaltsſtücke dieſes Ev., welches, um als Ergänzungsſchrift der übrigen Evangelien betrachtet zu werden, offenbar zu viel, um als ſelbſtſtändiger Bericht von dem Leben und den Thaten des Erlöſers, zu wenig ihm mit jenen gemeinſchaftliche Beſtandtheile hat? Dahingegen, wenn, unſerer Annahme zufolge die ganze Erzählung nur beſtimmt war, um den von Johannes rhapſodiſch, ſeiner Individualität gemäß und ohne Anſpruch auf Vollſtändigkeit irgend einer Art aufgezeichneten λόγια zur Einkleidung zu dienen, jene Auswahl nichts Räthſelhaftes mehr hat. Und dann — ein ſcheinbar geringfügiger, aber höchſt charakteriſtiſcher Umſtand, — jene in dieſem Ev., ganz der ſonſtigen Sitte der Evangeliſten zuwider, welche die auftretenden Perſonen immer ſehr bald als bekannt vorauszuſetzen lieben, unaufhörlich wiederkehrende umſtändliche Bezeichnung der namhaft gemachten Perſonen und Orte, nicht bloß nach früher ſchon dageweſenen, ſondern häufig auch (z. B. Kap. 11, V. 2. Kap. 12, V. 4. u. a.) nach ſpäter erſt, im

weitern Verfolg der Erzählung, vorkommenden Kennzeichen (— nicht einmal in Bezug auf den Johannes ſelbſt, der doch durch das: ὃν ἠγάπα genug bezeichnet war, überhebt ſich der Erzähler ſolcher, gerade hier auffallend weitläufig gerathenden Bezeichnung: Kap. 21, V. 20.): was ſagt ſie uns? Was ſonſt, als daß der Redacteur des Ev. Mühe hatte, ſich in dem ihm fremden Perſonen- und Sachenkreiſe zurecht zu finden, und ſeinen Leſern ſolche Mühe, ſo gut er es vermochte, zu erſparen Sorge trug? Eben dahin deuten auch ſo manche, in dem Munde eines Apoſtels ſonderbar klingende Erläuterungen über Dinge, die einem gebornen Iſraeliten viel zu geläufig ſein mußten, als daß im ſchriftlichen Vortrage ihm das Bedürfniß ſeiner Leſer nach einer Erklärung ſo leicht beifallen konnte (z. B. Kap. 4, V. 9.); ſelbſt der unabläſſig gebrauchte Ausdruck *οἱ Ἰουδαῖοι*, *ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων* u. ſ. w. muß bei Unbefangenen Verdacht erwecken. Endlich iſt der Charakter der Erzählung einer Menge von Stellen ein dergeſtalt verworrener, unbehülflicher, ja an nonsens gränzender, wie wir ſolchen, bei allem Mangel an logiſcher Bildung, den allerdings auch die Briefe zeigen, dennoch einem ſo edlen Geiſte, als Johannes unläugbar war und in dem Ev. ſelbſt ſich bethätigt, keineswegs zutrauen können, und überhaupt nur aus arger Unwiſſenheit des Erzählers in Bezug auf die in Rede ſtehenden Gegenſtände zu erklären wiſſen.

Dieß alles glaubte Ref. ſagen zu müſſen, nicht um die paradoxe Wendung, durch welche der Verf. die Authentie des Ev. Johannis gegen Straußens Angriff vertheidigt, durch noch keckere Paradoxien zu überbieten, ſondern weil es ſeine ernſte Ueberzeugung iſt, in welcher er bei jeder neuen Lektüre jenes Ev. ſich beſtärkt findet. Sollte man ihm hier etwa daſſelbe Bedenken entgegen halten, durch welches Dr. Tholuck (wie Ref., der ſich jedoch über dieſen Punkt kein wiſſenſchaftlich gültiges Urtheil anmaßt, ſondern ſolches den Sprachgelehrten überläßt, für ſeine Perſon dafür hält, mit Recht) in Bezug auf Lukas der Anſicht begegnet, als ob deſſen Schriften aus Bruch-

ſtücken verſchiedener Verff. zuſammengeſetzt ſeien: daß nämlich das Durchgehn gewiſſer Spracheigenthümlichkeiten die Identität des Verfaſſers beweiſe: — ſo würden wir uns zur Widerlegung dieſes Bedenkens auf die trefflichen, aber von dem Hrn. Verf. — wovon gleich nachher noch ein Wort — nicht ganz am rechten Orte angebrachten Bemerkungen beziehen, durch welche er S. 337. ff. die Möglichkeit, daß ein Jünger ſich vollſtändig alle Eigenthümlichkeiten der Sprach- und Redeweiſe ſeines Meiſters aneignen konnte, zu erweiſen ſucht. Dergleichen Aeußerlichkeiten nämlich, wie in denen hier die Gleichheit beſtehen würde, ſind recht eigentlich Gegenſtand der Nachahmung eines Vorgängers, der ſklaviſchen Anbequemung an einen Vorgänger; namentlich bei einem ſo unſelbſtſtändigen Nachahmer, wie allen Anzeigen nach der Redacteur des Ev. dem Apoſtel gegenüber, deſſen Worte er mit den ſeinigen in ein cento zuſammenſchmolz, geweſen ſein muß. Daß auch dem Geiſte nach wirkliche Gleichheit oder nur Verwandtſchaft zwiſchen den die Rede des Herrn berichtenden und den rein erzählenden Parthieen obwalte, wird uns Niemand überreden. Man vergleiche z. B. das vorhin erwähnte dreizehnte und vierzehnte Kapitel, dieſes wunderſchöne, ohne Zweifel, wie nicht minder auch die weiterhin folgenden Reden, ächt Johanneiſche Bruchſtück mit der Erzählung von der Erweckung des Lazarus, oder von der Speiſung der Fünftauſend und von den Ereigniſſen auf dem See Geneſaret *). — Nur um den Preis dieſer Zugeſtändniſſe ſcheint uns der treffliche und hochwichtige Kern dieſes Evangeliums gerettet werden zu können, den allerdings auch wir auf keine Weiſe miſſen möchten. Nicht als ob wir in den gewöhnlichen, ſeit Clemens Alexandrinus, der ihn zuerſt gethan hat, zum Ueberdruß wiederholten Ausſpruch einſtimmen wollten, daß wir hier erſt den vollſtändigen, den geiſtig verklärten Chriſtus kennen lernen,

*) Aus dieſer Verſchiedenheit der Beſtandtheile des Ev., welche Strauß ſich nicht zum Bewußtſein gebracht hatte, mag der Widerſpruch in den Urtheilen dieſes Kritikers über die geiſtige Beſchaffenheit des Joh. Ev. ſich erklären, welchen Tholuck ihm nachweiſt.

daß dieß erſt das Evangelium des Geiſtes, die übrigen Evangelien aber ihm gegenüber nur leibliche ſeien. Will man ja an dieſem, einmal beliebt gewordenen Ausſpruche feſthalten: ſo iſt dabei zu erinnern, daß eben der Leib Chriſti, d. h. ſeine lebendige Individualität und Perſönlichkeit das Höchſte, daß „Leiblichkeit" in dieſem Sinne „das Ende der Wege Gottes" iſt. Dieſe nämlich, die erhabene, göttliche Perſönlichkeit des Erlöſers in ihrer leibhaften Lebendigkeit lernen wir bei Weitem wahrer, anſchaulicher und vollſtändiger aus den Synoptikern, vor allen aus den Reden des Matthäusevangeliums kennen; das Johannesevangelium liefert zwar Nachträge zur Ergänzung oder weitern Ausführung dieſes Bildes, nicht aber für ſich allein ein vollſtändiges, in ſich ſelbſt beſtehendes und durch ſich ſelbſt verſtändliches Bild jener gewaltigen Perſönlichkeit. Das pneumatiſche Element, welches dieſes Ev. vor den übrigen voraus haben ſoll, beſteht nicht in dem Bilde, ſondern vielmehr nur in der Anſicht, die es von dem Erlöſer giebt. Nicht der wirklich auftretende Chriſtus iſt bei Johannes eine geiſtig höhere Geſtalt, als bei den Synoptikern, ſondern die Theorie von Chriſtus iſt bei Johannes eine geiſtigere, als bei den Synoptikern; oder vielmehr ſie iſt nur hier eine Theorie, während die Synoptiker gar keine Theorie haben. Johannes ſelbſt iſt unſtreitig eine bedeutendere Individualität, als irgend einer unter den Verfaſſern nicht nur unſerer gegenwärtigen ſynoptiſchen Ev., ſondern auch der Quellenſchriften, aus denen dieſe ſchöpften. Aber eben weil Johannes dies iſt, erſcheint uns bei ihm Chriſtus nicht in der reinen Urſprünglichkeit ſeiner eigentlichen Geſtalt, ſondern durch das Medium einer fremden Perſönlichkeit und Theorie hindurch. Die Johanneiſchen λόγια ſind nicht ſo reine Aufzeichnungen der Worte Jeſu, wie die Matthäiſchen; dieß würde uns die Verwandtſchaft dieſer Reden mit den eigenen Reden des Johannes im Proömium (welches wir gleichfalls für ächt Johanneiſch halten) und in den Briefen beweiſen, wenn es nicht entſcheidender noch der Umſtand bewieſe, daß aus ihnen lange kein ſo lebendi-

ges, ſo ſprechendes Bild des perſönlichen Chriſtus reſultirt, wie aus den ſynoptiſchen. Es iſt ein, wie man gemeinhin ſagt, idealiſirter Chriſtus, dieſer Johanneiſche. Dieß aber kann in dieſem Falle nicht für ein Lob gelten; denn wo, wie hier, die objektive Wahrheit der Sache ſchon das Maximum des Ideals enthält, da kann ein noch weiteres Idealiſiren dem Gegenſtande nur nehmen, aber Nichts mehr geben. Idealiſiren heißt hier ſo viel als Verallgemeinern, die lebendigen Farben der Reflexion durch Abſtraktion abbleichen. — Hiernach glauben wir das übrigens Geiſtvolle und Tiefgedachte modificiren zu müſſen, was der Hr. Verf. einerſeits über die Möglichkeit ſagt, daß eine und dieſelbe Perſönlichkeit ſo weſentlich verſchiedene Seiten zeige, wie das ſynoptiſche und Johanneiſche Chriſtusbild, andererſeits über die Denkbarkeit einer ſo vollſtändigen Verſenkung der geiſtigen Individualität eines Jüngers in die des Meiſters, wie wir, in Betracht der außerordentlichen Aehnlichkeit der Briefe mit den Chriſtusreden des Ev., bei Johannes annehmen ſollen. Zu letzterer Annahme iſt durchaus kein hinlänglicher Grund, da nach Allem, was wir ſonſt von Chriſtus wiſſen, es bei weitem wahrſcheinlicher iſt, daß Johannes ſein Chriſtusideal nach ſeiner Individualität ausprägte, als daß er umgekehrt ſeine Individualität nach dem wirklichen Charakterbilde des perſönlichen Chriſtus umgegoſſen haben ſollte. Dadurch wird jedoch nicht ausgeſchloſſen, daß nicht eben dieſe ſeine Individualität ihn befähigen konnte, manche wahlverwandte Züge des ächten Chriſtusbildes vollſtändiger aufzufaſſen und deutlicher in ſeinen Aufzeichnungen hervorzuheben, als wir in den ſynoptiſchen Evv. ſie hervorgehoben finden. Dieſe Züge durch Zuſammenhalten des Johanneiſchen einerſeits mit dem ſynoptiſchen, andererſeits mit dem eigenen Charakterbilde des von Jeſus geliebten Jüngers herauszufinden und ſie mit dem erſteren in eine organiſche Einheit, welche Geiſt und Wahrheit hat, zu verſchmelzen, gehört zu den Aufgaben jener höheren, poſitiven Kritik der ev. Geſch., welche Strauß noch zu begründen übrig gelaſſen hat.

Philoſophie der Geſchichte und Geſchichte der Philoſophie

in Bezug auf:

Hegels Vorleſungen über die Philoſophie der Geſchichte. Herausgegeben von Dr. Eduard Gans. Berlin 1837. (der ſämmtl. Werke 9r Bd.) XXII. 446. gr. 8.

Dr. C. L. Michelet Geſchichte der letzten Syſteme der Philoſophie in Deutſchland von Kant bis Hegel. Erſter Theil. Berlin 1837. VIII. 537. gr. 8.

L. Feuerbach Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwickelung und Kritik der Leibnitzischen Philosophie. Ansbach 1837. IV. 295. 8.

J. Fr. Fries die Geſchichte der Philoſophie, dargeſtellt nach den Fortſchritten ihrer wiſſenſchaftlichen Entwickelung. Erſter Bd. Halle 1837. XXIV. 556. 8.

Von

H. M. Chalybäus.

Eine das allgemeine Intereſſe vielfach aufregende Streitfrage hat ſich jetzt aufs Neue im weiteren Kreiſe über den Einfluß erhoben, welchen die ſpekulative Philoſophie, ſo wie auf viele andere Zweige der Litteratur, ſo namentlich auch auf die Geſchichtſchreibung erringt, oder — wie Viele ſagen: — ſich anmaßt; zumal da jene Philoſophie nicht etwa bloß bei ſich bleibt und nur ihre eigene Geſchichte nach ihren Anſichten modelt, ſondern auch die

Darſtellung der Weltgeſchichte mit einer Revolution bedroht. Es iſt bekannt, daß dieſes Attentat ſchon einmal von der Schelling'ſchen Schule gemacht, und unter dem Namen „einer Conſtruktion der Geſchichte a priori" ſattſam verſchrieen worden iſt; jetzt thut ſich daſſelbe Beſtreben, im Grunde nur wenig modificirt, aufs Neue hervor unter dem Titel „einer organiſchen" oder auch ſchlechthin „philoſophiſchen" Geſchichtſchreibung. Insgemein pflegt das Hiſtoriſche als das direkte Gegentheil von allem Philoſophiſchen angeſehen zu werden, indem ſich nichts ſchärfer abſcheide, als das Faktiſch-empiriſche und das Ideal-aprioriſche. Dennoch wird neuerdings die Philoſophie der Geſchichte oder die philoſophiſch behandelte Geſchichte nicht nur als die eigentliche wahre Geſchichte überhaupt betrachtet, ſondern auch auf das Gebiet der Spekulation herüber gezogen — oder vielmehr, in ein ſolches Verhältniß zur Metaphyſik geſetzt, daß ſie mit ihrer Schweſter, der Phyſik, eigentlich nur den zweiten erfüllenden oder ergänzenden Theil der Philoſophie auszumachen ſcheint. Der Geiſt, das ewige Grundweſen aller Dinge, iſt von Anbeginn die Metamorphoſe (den Proceß) aller natürlichen und geiſtigen Geſtalten durchgegangen, als Menſchengeiſt erkennt er ſich ſelbſt und überſchaut von dieſer höchſten Stufe bewußtvoll ſeinen durch das Gebiet der Natur und Geſchichte zurückgelegten Weg, d. h. er erkennt vermöge der in philoſophiſcher Selbſtergründung ihm klar gewordenen Geſetze ſeiner eignen geiſtigen Selbſtbewegung (Vernunft) nun ſich ſelber auch in den bereits zurückgelegten, bewußtlos durchwanderten Geſtaltungen der bloßen Natur und früheren Weltgeſchichte. Sie, die Vernunft in uns, ſieht und erkennt in Allem, was da iſt und da war, wieder Vernunft; ſie betrachtet die Welt und die Weltgeſchichte in der Vorausſetzung, daß auch in dieſen ein vernünftiger Gang ſich kund gebe, daß Vernunft aus den Werken Gottes ſpreche, ſobald wir ſie nur mit Vernunft anſchauen. Dieſes Daraufanſehen der Welt, ob oder daß Vernunft in ihr ſei, iſt es, worin die ſpekulative Phyſik und Geſchichte beſteht. Es iſt eigentlich Nichts, als die Durch-

Führung der Spekulation durch die hiſtoriſche Wirklichkeit; geht die Spekulation mit ihren logiſchen Kategorieen der Anſchauung voran und ſagt im Voraus, wie ſich, jenen Geſetzen des allgemeinen Geiſtes gemäß, die Wirklichkeit im Allgemeinen werde geſtalten müſſen, ſo entſteht der Schein einer Conſtruktion a priori; kommt ſie hinter der empiriſchen Anſchauung her, ſo fällt dieſer Schein des Conſtruirens weg, ſie ſcheint dann das Gegebene bloß zu erklären. Ich ſage: es ſcheint ſo, weil in der That und in Wahrheit das Anſchauen und das Erklären oder Begreifen des Gegebenen ein und derſelbe Akt, ein gegenſeitiges Durchdringen im Bewußtſein iſt, und man nicht ſagen kann, welches Moment früher, welches ſpäter eintrete, da eben das Licht des Bewußtwerdens im Augenblick der Vereinigung aufleuchtet.

Dagegen nun erhebt ſich die gewöhnliche Anſicht, welche in der Geſchichte nur eine getreue, einfältige Erzählerinn des Gegebenen haben will. Freilich, ſagt man, nicht blos die Begebenheiten, ſondern auch den Zuſammenhang, die Urſachen und Folgen derſelben ſoll ſie aufdecken, das Wichtige von dem Unwichtigen zu ſcheiden wiſſen; man giebt zu, es finde ein allgemeiner Fortſchritt ſtatt, die Menſchheit ſei perfektibel, entwinde ſich der Barbarei immer mehr, der Aufklärung laſſe ſich keine Schranke ſetzen, der Zeitgeiſt ſei ſtets eine Macht geweſen, die ſich nicht beſchwören laſſe, u. ſ. f. Man ſtatuirt alſo einen gewiſſen ſtätigen Entwickelungsgang, Zuſammenhang, Ziel und Zweckmäßigkeit — mit einem Worte — Vernunft in der Weltgeſchichte. Man ſucht dieß entweder geradezu durch Einwirkung Gottes auf die Angelegenheiten der Menſchheit zu erklären, und denkt dabei an eine göttliche Weltregierung, läßt aber die Art und Weiſe, wie die Gottheit einwirke, auf ſich beruhen; oder man ſucht die Springfedern zu all dieſem Getriebe in den Gefühlen, Leidenſchaften, in der Vernunft und Beſtimmung der Menſchenindividuen, und ſagt: der Menſch iſt ſeiner Natur nach vorſchreitend (anthropologiſch-pſychologiſche Anſicht); oder endlich, man ſchiebt Alles auf die Macht

des ſogenannten Zeitgeiſtes, welcher jedoch wiederum nur als ein Collektivum der einzelnen zu ſelbiger Zeit lebenden Individuen betrachtet wird. Dieß iſt aber auch ſchon die äußerſte Gränze, bis zu welcher dieſe Anſicht vorſchreitet; ein Schritt weiter — und ſie ſtände auf dem Gebiete der ſo ſehr gehaßten Gegnerin, der organiſch-philoſophiſchen — oder wie Roſenkranz ſie genannt hat — theologiſchen Geſchichtsdarſtellung. Jene nämlich, indem ſie im Begriff iſt, zuzugeben, daß Fortſchritt, Plan, Einheit, Vernunft in der Weltgeſchichte herrſche, (auch wo ſolche unſere Faſſungskraft überſteige,) iſt auch im Begriff zugleich einzuräumen, daß es eine höchſte, allgemeine, einige Macht, ein Walten gebe, welches ein göttliches, weltumſpannendes Walten und zugleich ein in allen menſchlichen Geiſtern gegenwärtiges, die geiſtige Natur und Vernunft des Menſchen ſelbſt ausmachendes Weſen ſei; eine Macht, die als reine Vernünftigkeit, oder doch (im Menſchen) als vernünftige Natur und Beſtimmung ſich ſelbſt ihr Geſetz ſei — die ſogenannte moraliſche Weltordnung, die zugleich die Weltmacht iſt, in der wir alle leben, weben und ſind. Dieß, ſagen ſie, geben wir zu, aber wir behaupten auch dieſer allgemeinen Geſetzesmacht gegenüber ein freies Princip im Menſchen, wodurch er wahres Individuum und Perſon iſt; wir wollen nicht, daß das Menſchengeſchlecht für ein tauſendköpfiges Ungeheuer angeſehen werde, das an ſich nur die leere Maske eines allgemeinen durch ſie hindurch redenden und handelnden Weltgeiſtes — des Gottes der Pantheiſten — ſei. Hier alſo ſind wir auf dem kitzlichen Punkte. Es iſt der Pantheismus, der dahinter ſteckt und die Leute zu fürchten macht; denn freilich muß in dieſem pantheiſtiſchen Elemente wohl jeder lebendigen Seele zu Muthe ſein, als wäre ſie etwa eine Wolke, die, kaum zur Cumulusgeſtalt zuſammengeballt, ſich ſchon wieder in die allgemeine Atmoſphäre auflöſen ſoll. Und nicht mit Unrecht, denn es iſt allerdings in der neueſten Philoſophie ein Punkt, ein Stadium, auf dem ſie anerkannter Maßen völlig pantheiſtiſch iſt; nur daß dieß blos für einen Durch-

gangspunkt, der zu überwinden iſt, nicht für den Beſchluß und das Reſultat gelten ſoll — ein ſo ſchwieriger Punkt freilich, daß auf Hegels Wege zur Zeit wohl nur Wenige durch dieſes Nadelöhr wirklich hindurch, und nicht etwa beiweg, zu dem gewünſchten Ziele kommen mögen.

Es iſt hier nicht der Ort, weiter hierauf einzugehen; genug, wenn auf das eigentliche terriculamentum hingezeigt worden iſt. Wenden wir uns zurück zu jener angefochtenen neueſten Art, die Geſchichte zu behandeln. Wenn dieſe ſich — den Worten nach — für die einzig wahre Geſchichtſchreibung, ja für die Geſchichte ſelbſt ausgiebt, — und allerdings ſagt Hegel ſelbſt: „die philoſophiſche Weltgeſchichte beſteht nicht in philoſophiſchen Reflexionen über die Weltgeſchichte, ſondern ſie iſt die Geſchichte ſelbſt“ — ſo iſt dieß nicht ſo zu verſtehen, als ſolle hier gar keine andere Weiſe, die Geſchichte anzuſehen und darzuſtellen, neben der philoſophiſchen gelten und geduldet werden; ſondern der Sinn iſt, daß die höchſte Frucht des Geiſtes nur auf dieſe Weiſe aus der Geſchichte genoſſen werde, das höchſte Ziel aller hiſtoriſchen Forſchungen zuletzt doch nur jene philoſophiſche Erkenntniß bleibe, um deren willen man alle Mühe des Sammelns, Sichtens, Erzählens und Lernens übernehme, ſo daß ohne jene Erkenntniß aller Geſchichte das Auge ausgeſchlagen, und alles Studium, welches jenen Zweck nicht anerkenne und fördere, ein bewußtloſes nichtiges Thun ſei. Um hierüber zu größerer Klarheit zu kommen, hören wir, wie die verſchiedenen Geſchichtsdarſtellungen zu klaſſificiren und einander unterzuordnen ſein möchten. Vorerſt jedoch iſt zu bemerken, daß das Wort „Geſchichte“ ſelbſt in doppelter Bedeutung genommen werden kann; einmal heißt es ſo viel als: das Geſchehen oder Geſchehene, das was in der Zeit vorgegangen iſt, ſelbſt. In dieſem Sinne definirt ſie z. B. Erdmann in der ſehr lichtvollen Einleitung zum erſten Bande ſeiner Geſchichte der neuern Philoſophie (1834) ſo: die Geſchichte iſt die Entwickelung des allgemeinen Geiſtes in der Erſcheinung (in Zeit und Raum); dieß

iſt die objektive Bedeutung des Wortes; in ſubjektiver iſt ſie: die Darſtellung dieſer Entwickelung oder das Wiſſen von derſelben. An dieſe letztere Bedeutung uns haltend, finden wir nun ferner bei Hegel in dem angezeigten Werke zunächſt folgende drei Behandlungsweiſen der Geſchichte angegeben: a) die urſprüngliche, b) die reflektirte, und c) die philoſophiſche Geſchichte. Geht man auf den Grund dieſer Eintheilung zurück, ſo ſcheint dieſelbe, wenigſtens dem Ausdrucke nach, unlogiſch. Die „urſprüngliche" ſollte die unreflektirte oder naive heißen; eine ſolche iſt allerdings die urſprüngliche und älteſte geweſen, der Ausdruck iſt alſo empiriſch aufgenommen, während jene andern beiden logiſche Beſtimmungen ſind. Allein man ſieht bald, daß hierbei eigentlich die Triplicität der Theſe, Antitheſe und Syntheſe zum Grunde liegt; die Theſe, die unreflektirte Auffaſſung des Geſchehenden iſt die unmittelbare und urſprüngliche Art, die philoſophiſche iſt die denkende, vernünftige, der Schluß und die Zuſammenfaſſung der Theſe und Antitheſe. Indeſſen geräth man aufs Neue in Verwirrung, wenn man nachher unter jenen urſprünglichen Geſchichtſchreibern die Namen: Herodot, Thucydides, Xenophon, Caeſar, Guicciardini, Friedrich d. Gr. u. A. angeführt findet; dieß waren allerdings Männer, welche die res gestas sui temporis unmittelbar ſelbſt auffaßten und mithin urſprüngliche Geſchichtſchreiber genannt werden können, allein ihre Art, aufzufaſſen, ſo wie ihre Darſtellung iſt ſehr verſchieden, und keinesweges ſchlechthin unreflektirt zu nennen. Urſprüngliche Geſchichte bezieht ſich alſo auf die Quelle und den Stoff, reflektirte und philoſophiſche dagegen auf Form und Darſtellung; es iſt kein Gegenſatz: auch die urſprüngliche kann mehr oder weniger reflektirt, auch die nacherzählte, geſammelte kann naiv ſein. Finden wir nun ferner b) unter der reflektirten, die Untergattungen, der kompilatoriſchen, pragmatiſchen, kritiſchen, und der Specialgeſchichten (z. B. der Kunſt, des Rechts, der Religion): ſo müſſen wir bekennen, daß auch hier der logiſche Faden abgeriſſen ſcheine.

zur kompilatoriſchen gehört allerdings ſchon Urtheil und Reflexion, denn ohne dieſe iſt kein Unterſcheiden und Auswählen des Wichtigen vor dem Unwichtigen möglich; eben ſo zur pragmatiſchen, welche die Gegenwart aus der Vergangenheit erklärt; und ſo verhält es ſich auch mit den beiden übrigen. Auch iſt es richtig, daß alle dieſe Geſchichtsſchreiber nicht nothwendig auf dem Standpunkte der Zeit zu ſtehen brauchen, zu welcher das geſchah, was ſie erzählen, ſondern ſie können mit ihrem Geiſte darüber hinaus ſein und aus einem ſpätern Zeitalter und mit dem Auge dieſes Zeitalters beurtheilend auf das frühere zurück ſchauen, während dagegen jene urſprünglichen Geſchichtsſchreiber allerdings mitten in ihrer Zeit ſtanden, und mit ihrem Geiſte auch ihrem Zeitalter angehörten. Allein theils ſind jene urſprünglichen deßhalb keinesweges ohne Reflexion, indem ſie z. B. wenigſtens eben ſo gut als jene das Wichtige von dem Unwichtigen ſondern mußten, theils ergiebt ſich wiederum in den Arten der zweiten (reflektirten) Gattung auf den erſten Anblick keine rechte Gliederung. Daß die erſte Gattung eigentlich die vorzugsweis anſchauende heißen ſollte, wird klar, wenn endlich die dritte oder philoſophiſche, „welches die Philoſophie der Geſchichte ſelbſt iſt," als die denkende Betrachtung derſelben aufgeführt wird. Das Einzelne bei Seite geſetzt, gewinnen wir aber hieraus allerdings ein dreitheiliges Grundſchema aller Geſchichtsſchreibung; nämlich 1) die vorzugsweis auf dem Standpunkte des bloßen Anſchauens und Aufnehmens ohne weitere Reflexion verharrende; ſie iſt die, welche das geſchichtliche Material liefert, und zwar in chronikaliſcher Form, denn die Zeit iſt die objektive Form des Geſchehens ſelbſt, und braucht blos aufgenommen zu werden; 2) die reflektirende Geſchichtsſchreibung, bei welcher Beurtheilung des Geſchehenen aus dem Geſichtspunkte des Erzählers eintritt, indem dieſer den Gegenſatz zwiſchen dieſem ſeinem Objekte und ſich, dem Subjekte hervorhebt, d. h. den Geiſt der damaligen Zeit mit dem der ſeinigen vergleicht; dieſer, ſein Zeitgeiſt, die ihm geltende Anſicht ſchwebt ihm dabei

vor als ein Ideal, als ein höheres, für jene Zeit noch zu erſtrebendes Ziel, als die Wahrheit an ſich; das, was ein noch Späterer vielleicht wieder als tief unter ſich und überwunden erblicken wird, iſt doch für jeden auf ſeinem Standpunkte das (relativ) Höchſte. Allerdings fällt dieſer Thätigkeit des Unterſcheidens auch die Theilung des objektiven Stoffs der Geſchichte in Specialgeſchichten der Völker, auch der Künſte u. ſ. f. vorzugsweiſe anheim, und obſchon dieſe Thätigkeit zunächſt zerſplitternd iſt, ſo wird ſie doch um ſo erſprießlicher werden, je mehr beim Theilen das Ganze und die Beziehung der Theile auf einander im Auge behalten wird; man muß ſich erinnern, daß Erkennen ohne Theilen und Zergliedern nicht möglich iſt, daß es aber auch eben ſo wenig zu Stande kommt, wenn das Unterſchiedene in ſeiner Sonderung von einander gehalten und zerſtreut bleibt; dieſes Letztere iſt die Sache einer einſeitig kritiſch zerſtörenden, ſkeptiſchen und negativen Thätigkeit. Tritt dagegen die verbindende, Cauſalnexus aufzeigende hinzu, ſo wird die Darſtellung objektiv pragmatiſch, erklärt eine Vergangenheit aus der andern, und zuletzt auch ihre Gegenwart aus der Vergangenheit überhaupt. Man hat aber auch pragmatiſch in einem beſondern Sinne jene Alles nur vom Standpunkt des Subjekts aus beurtheilende Darſtellung genannt, wo der Geſchichtsſchreiber nicht in der Sache bleibt, ſondern, wie geſagt, irgend ein Ideal, eine Abſichtlichkeit, ſeinerſeits einmiſcht, z. B. zur Beförderung der Moralität Beiſpiele der Tugend und des Laſters aushebt (wobei gewöhnlich den nach unſerem Zeitgeiſt beurtheilten hiſtoriſchen Perſonen Unrecht geſchieht), oder um das Dogma einer providentia specialissima, oder eine politiſche Maxime u. dergl. zu behaupten. Dieß die reflektirende Darſtellung nach ihrer doppelten Seite, der objektiven und ſubjektiven; denn eben deßwegen iſt ſie reflektirend, weil ſie dieſe Gegenſätze, aber noch unvermittelt, in ſich ſchließt. Die vollkommene Vermittelung iſt 3) die philoſophiſche. Sie kann nur auf einem Standpunkte der geiſtigen Ausbildung ſtattfinden, wo das Ob-

jektive und Subjektive in Einklang geſetzt iſt, oder, wie oben geſagt wurde, die ſich ſelbſt kennende Vernunft des Subjekts (des Hiſtorikers) im Objekt (dem hiſtoriſchen Stoff) ſich ſelbſt wieder findet und als eines und daſſelbe Weſen in allgemeiner zeitlicher Entwickelung anerkennt. Die vollkommen durchgeführte Pragmatik eines ſolchen Geiſtes iſt keine andere, als dieſe philoſophiſch organiſche Entwickelung der Weltgeſchichte, die Darſtellung der Weltgeſchichte als einen in der Zeit ſich vollendenden Organismus oder lebendiges Syſtem, deſſen Gliederung oder Ablauf (Proceß) die logiſch vernünftige des Geiſtes überhaupt iſt. Um ſich zu überzeugen, daß hier von keinem Conſtruiren und beliebigen Machen der Geſchichte die Rede iſt, und daß Hegel das deutlichſte Bewußtſein von dieſem Abwege gehabt habe, auf den allerdings früher manche Anhänger Schellings gerathen waren, leſe man S. 11 u. fgg. „Die Berufung auf das Denken kann deßwegen hier als ungenügend erſcheinen, weil in der Geſchichte das Denken dem Gegebenen und Seienden untergeordnet iſt, daſſelbe zu ſeiner Grundlage hat, und davon geleitet wird, der Philoſophie im Gegentheil aber eigne Gedanken zugeſchrieben werden, welche die Spekulation aus ſich ohne Rückſicht auf das, was iſt, hervorbringe. Gehe ſie mit ſolchen an die Geſchichte, ſo behandele ſie ſie wie ein Material, laſſe ſie nicht, wie ſie iſt, ſondern richte ſie nach dem Gedanken ein, konſtruire ſie daher, wie man ſagt, a priori. Da die Geſchichte nun aber blos aufzufaſſen hat, was iſt und geweſen iſt, die Begebenheiten und Thaten, und um ſo wahrer bleibt, je mehr ſie ſich an das Gegebene hält, ſo ſcheint mit dieſem Treiben das Geſchäft der Philoſophie in Widerſpruch zu ſtehen“ u. ſ. f. Die einzige Vorausſetzung, welche hier gemacht, und eben durch die Geſchichtserzählung beſtätigt werden ſoll, iſt, daß es vernünftig hergegangen ſei in der Geſchichte; darauf ſieht man ſie an, und befragt ſie, ob ſich Vernunft in ihr entdecken laſſe. Die Antwort iſt das Reſultat, daß ſie der vernünftige, nothwendige Gang des Weltgeiſtes geweſen. Dabei haben wir Nichts zu ändern oder

zu fälſchen im Material der Geſchichte, und namentlich vor ſolchen Erdichtungen uns zu hüten, dergleichen die Hiſtoriker vom Fach nur allzuhäufig ſich erlauben, z. B. von einem weiſen Ur= oder Prieſtervolke, einem römiſchen Nationalsepos (Niebuhr) u. dergl. Die philoſophiſche Darſtellung ſieht alſo ihre früher geborenen Schweſtern, die kritiſch ſichtende, und chronologiſch aufzeichnende Hiſtorie keinesweges ſcheel an, ſondern bedient ſich vielmehr dankbar ihrer Hülfe. Ohne den Reichthum einer materiellen Unterlage könnte ſie gar Nichts anfangen. Erſt muß man erfahren, was geſchehen iſt in der Welt; weiß man dieß aber, ſo will auch das höhere Bedürfniß befriedigt ſein, und man fragt nach dem Warum und Wozu; man will begreifen; ohne dieſes wäre die Weltgeſchichte — und leider iſt ſie es Vielen! — nur ein aufgeſchlagenes Buch voll Blasphemien gegen Gott und Vernunft; nur dumm könnte der Menſch vor ihr ſtehen, als vor dem wirklichen Fatum. Käme es alſo darauf an, Vorwürfe mit Vorwürfen zu erwiedern, ſo könnte dieſe unſere Geſchichtsſchreibung alle ihre ſpröden Gegner mit Fug und Recht Fataliſtiker nennen.

Wenden wir uns nun zur innern Gliederung dieſer Philoſophie der Geſchichte. Sehen wir alſo die Maſſe der Begebenheiten darauf an, daß Vernunft in ihnen herrſche, daß das Ganze eine ſich allmälig offenbarende Vernunft, d. i. Geiſt ſei; ſo entſteht erſtlich die Frage, was wir uns unter dieſem Geiſt an ſich zu denken haben, zweitens, welches die Mittel ſeien, deren er ſich zu ſeiner Ausbildung oder Verwirklichung bedient, und drittens, welches der Zweck oder die Geſtalt ſei, in welcher ſich zuletzt der Geiſt vollſtändig realiſirt darſtelle. Die Vernunft iſt erſt nur Vernunft an ſich, d. h. Vernunftanlage, vernünftige Natur oder Beſtimmung; ſie iſt als bloße Natur ſchon vernünftig in dem Sinne, wie man das Kind an ſich auch ſchon ein vernünftiges Weſen nennt, obſchon es erſt zu dem werden ſoll, was es an ſich iſt. Dieſe an ſich vernünftige Natur wirkt bewußtlos nach ihren vernünftigen Geſetzen, aber eben deßwegen weil bewußtlos, auch nur mit Nothwen-

digkeit und unfrei, und rückt auf dieſem dumpfen Entwickelungsgange allmälig ihrem Ziele näher, welches die Stufe des Geiſtes d. i. des Selbſtbewußtſeins und ſomit der Selbſtbeſtimmung und Freiheit iſt. Der Geiſt alſo iſt das Freie, aber er iſt auch nur Geiſt durch und als Selbſtbewußtſein; mithin waren die Nationen, die dieſes nicht wußten, auch noch nicht frei, ſondern erſt nur noch im Freiwerden begriffen, gleich wie das Bewußtſein im Aufdämmern. Das, was ſolche Nationen vereinte, war nicht reflektirter Wille, Einſicht und Entſchluß, ſondern Geſelligkeitstrieb, Bedürfniß, u. ſ. w. Die Mittel nun, ſeinen Zweck, nämlich bewußte Freiheit, zu realiſiren, ſind eben jene individuellen Bedürfniſſe, Triebe, Leidenſchaften, partikularen Intereſſen der Individuen; denn gerade dadurch, durch die Nothwendigkeit, dieſe zu befriedigen, oder ihnen zu entſagen, ſie gegenſeitig auszugleichen, wird der Menſch zum Bewußtſein eines Allgemeineren, Höheren gehoben. Das Individuelle, Partikuläre iſt hier Mittel, das Allgemeine der Zweck. Hierin liegt nun wenigſtens ſcheinbar die große Härte, den einzelnen Menſchen zum bloßen Mittel für das Ganze zu degradiren. Dieß iſt der ewige Streitpunkt und die Klippe aller Theodiceen geweſen. Dieſe Härte wird aber dadurch gemildert, daß ja eben jenes Allgemeine, der Weltgeiſt, nicht außer den Individuen und verſchieden von ihnen, ſondern immanent in ihnen und ſie ſelbſt iſt; nicht alſo das Weſen, die Egoität des Individuums ſoll untergehen, ſondern nur der Egoismus, Partikularismus, das, was an ihm dem Begriff und der Beſtimmung der vollendeten Humanität, Vernünftigkeit und Geiſtigkeit nicht entſpricht; das blos Natürliche, Thieriſche, Barbariſche. Auf der genügenden Durcharbeitung dieſes Punktes beruht, wie geſagt, jede Theodicee, d. h. jede vollkommen ſich genügende Vernunfteinſicht; es iſt dieß der Angelpunkt aller Philoſophie, das individuelle vernünftige Subjekt, den Menſchen zu vereinbaren mit dem Abſoluten, ihn nicht außerhalb deſſelben zu ſetzen und doch auch nicht untergehen zu laſſen in demſelben. Dieſe mit der Unſterb-

lichkeitslehre eben ſo nah als mit der Rechtslehre verſchwi=ſterte Hauptfrage iſt aber auch, unſers Ermeſſens, gerade die=jenige, in welcher das Hegelſche Syſtem zeither es noch nicht zum genügenden Reſultate gebracht hat. — Das dritte endlich, die wahrhaft ſeinem Weſen entſprechende Geſtaltung des Gei=ſtes in der Wirklichkeit iſt der Staat. Die Vernunft, das an ſich ſeiende Geſetz, realiſirt ſich hier in Geſetzen und Sitte zum Daſein und Gelten. Im Staate erſt wird der Menſch frei; ſeine ihm gebührende Freiheit erlangt er erſt in Geſell=ſchaft und unter dem Geſetz, nicht in jenem geträumten Na=turzuſtand, der nur ein thieriſch=unfreier ſein kann; ein wohl=eingerichteter Staat iſt die realiſirte Freiheit ſelbſt.

Die Weltgeſchichte nun ſtellt den Stufengang der Ent=wickelung dieſes Princips, deſſen Gehalt das Bewußtſein der Freiheit iſt, dar. Die Vorſtufe und mithin das Vorgeſchicht=liche hierzu iſt das Verſenktſein des Geiſtes in die Natürlich=keit und Bewußtloſigkeit; hierauf folgt das allmälige Heraus=treten deſſelben in das Bewußtſein der Freiheit, aber noch un=vollkommen, mehr oder weniger mit Natürlichkeit behaftet, und nun endlich erſt erfolgt die Erhebung zu vollkommenem Bewußt=ſein und Gefühl des Weſens der Geiſtigkeit; welches Letztere, wie geſagt, nur im Staate möglich iſt, ſo daß das Staats=leben ebenſoſehr Bedingung als Folge deſſelben ſcheint und ſelbſt wieder einen mannigfachen Fortſchritt und Steigerung der bewußten Freiheit einſchließt. Nationen ohne Staat, auf jener unterſten Vorſtufe, haben noch keine Geſchichte; denn es mangelt ihnen in der That noch die Helle des Bewußtſeins, und mit dieſem die Freiheit vom Naturzwange; ſie drehen ſich daher im Kreiſe, ohne weitere Fortbildung, wie die Geſchlech=ter der Thiere; ſie ſcheinen imperfektibel. So namentlich zum großen Theil die Urvölker Amerikas und die Negervölker im Innern von Afrika, von deren Charakter S. 90 u. d. f. eine wahrhaft meiſterhafte und klaſſiſche Schilderung gegeben wird.

Da es nun darauf ankam, dieſe logiſchen Beſtimmungen temporell und lokal in der Geſchichte wiederzufinden, hat Hegel

nicht verſäumt nachzuweiſen, wie aus der Geſtaltung der Erde, als dem Früheren, Bedingenden, das ſucceſſive Hervortreten jener Erſcheinungen gefolgt ſei. Er hat alſo eine geographiſche Grundlage vorausgeſchickt, bei der nicht zu verkennen iſt, wie viel er und unſer Zeitalter überhaupt hierin der geiſtreichen Gelehrſamkeit Karl Ritters zu verdanken haben. Es werden hier vorzüglich drei Grundunterſchiede hervorgehoben: a) die Gebirge und Hochebenen, nur Viehzucht, Jägerleben, mithin nur Familien-, nicht Staatsleben zulaſſend; b) die Thalebenen, den Ackerbau und mithin das geſetzliche Beiſammenleben, in großen Reichen begünſtigend; und c) das Meeresufer, der Schauplatz des Handels, der Gewerbe, der Wagniſſe und Klugheit, das Waſſer zugleich als verbindendes Element. Afrika iſt der geſchichtsloſe, verſchloſſene, noch ganz im natürlichen Geiſte befangene Theil der alten Welt, er entſpricht zumeiſt der Natur ſeiner Hochebenen. Aſien faßt den Gegenſatz des Hochlandes und der Thalebene in ſich; aber die europäiſche Welt, deren Mitte ſelbſt das Alles verbindende Mittelmeer iſt, faßt die drei Gegenſätze in ſich und gleicht ſie zur Totalität aus.

Nach dieſer allerdings epiſodiſch daſtehenden „geographiſchen Grundlage" wendet ſich nun der Verfaſſer zur Ausführung der eigentlichen Geſchichte. Wenn wir von dieſer im Allgemeinen ſagen, daß ſie eine weitere Ausführung der letzten zwanzig Paragraphen ſeiner Philoſophie des Rechts ſei, und alſo in Bezug auf den Staat daſſelbe, nur verhältnißmäßig unvollſtändiger durchgearbeitet, darbiete, was die Aeſthetik in Bezug auf die Kunſt, und die Philoſophie der Religion in Bezug auf dieſe leiſtet, ſo jedoch, daß wir den Hauptinhalt der beiden letzteren Werke in dieſe Univerſalgeſchichte zugleich mit aufgenommen finden: — ſo glauben wir im Allgemeinen deutlich genug bezeichnet zu haben, was hier zu ſuchen iſt, und verſagen es uns, was über die weitere Gliederung des Ganzen wohl excerpirt und ſchematiſirt vor uns liegt, genauer mitzutheilen. Die Weltgeſchichte „als die Zucht der Völker von der Unbändigkeit des natürli-

chen **Willens zur ſubjektiven Freiheit**“ zerfällt auch hier in drei Hauptperioden. „Der Orient wußte und weiß nur, daß **Einer** frei iſt; die griechiſche und römiſche Welt, daß **Einige** frei ſeien; die germaniſche Welt weiß, daß **Alle** frei ſind. Die erſte Form, die wir daher in der Weltgeſchichte ſehen, iſt der Despotismus, die zweite die Demokratie und Ariſtokratie, die dritte iſt die geſetzlich beſchränkte Monarchie.“ Man ſieht, daß dieſe Formen, in welchen ſich der Geiſt real-objektiv darſtellt, (die Staatsformen) parallel gehen mit den ſubjektiven Formen ſeiner Fortbildung, der Kunſt, Religion und Philoſophie; ſo wie dieſe im Bereich des Fürſichſeins und der Innerlichkeit des Geiſtes ſowohl unter ſich im Verhältniß der logiſchen Triplicität ſtehen, als auch jede wiederum in ſich in ſolche Triplicitäten zerfallen, — wie die Aeſthetik und Religionslehre zeigen —, ſo auch das Staatsleben, überhaupt geſetzlich und ſittlich, real und praktiſch. Denn dieſes, als das Ganze, beruht zugleich wieder auf jenen Innerlichkeiten und faßt ſie in ſich, kann mithin auch in der Weltgeſchichte nicht ohne jene dargeſtellt werden.

Hier nun, wo das Aeußerliche und Innerliche, das Praktiſche und Theoretiſche, das Reale und Ideale, oder wie man ſonſt dieſe allgemeinen Gegenſätze nennen will, zur Sprache kommen, wäre eigentlich der Punkt des Uebergangs von der Betrachtung der Philoſophie der Geſchichte, zur Geſchichte der Philoſophie, oder vom Ganzen zu einem ſeiner Momente. Referent kann jedoch, indem er dieſes merkwürdige und letzte Werk, was wir aus dem Nachlaſſe des großen Denkers zu erwarten hatten, zuſchlägt, und noch einmal ſtaunend über den ganzen Reichthum dieſer größten geiſtigen Erbſchaft unſeres Zeitalters hinblickt, nicht umhin, auch von denjenigen dunkeln Stellen ſich Rechenſchaft zu geben, die trotz jenes Reichthums unerfüllt geblieben, oder wie Flecken in der Sonne zu immer neuer Betrachtung und Zweifel reizen.

Das ganze große Gebäude des Hegelſchen Syſtemes, wozu er uns ſelbſt in der Encyklopädie den Plan vorgelegt hatte,

ſteht nun durch die Bemühungen ſeiner Schüler faſt vollendet und angebaut vor uns; faſt ſage ich, denn merkwürdig genug, fehlt nicht nur der eine Seitenflügel, die Phyſik, ganz, ſondern auch gerade diejenigen Theile, welche die Durchführung der Idee durch das Gebiet des Geſchichtlichen enthalten, die Religionslehre, Aeſthetik und eigentliche Geſchichte, (der Geſchichte der Philoſophie nicht zu gedenken) haben nicht die letzte Vollendung der Meiſterhand erhalten, und ſind deßhalb, wie Niemand läugnet, mehr oder weniger mangelhaft geblieben. Hegel ſelbſt hat nur ſolche Schriften durch die Herausgabe für ſeine reifen Produkte erklärt, welche den Geiſt in ſeinem logiſch-metaphyſiſchen Fürſichſein darſtellen; den Uebergang in ſein Andersſein, in die Natur und Geſchichte, dieſes faktiſch-empiriſche Daſein, hat er in jenen Werken nur im Allgemeinen ſchematiſch aufgezeigt, ja faſt nur angedeutet. Dieß aber iſt gerade der Punkt, wo man ihn erwartete, der Punkt, in welchem ſich alle Mißverſtändniſſe, Zweifel und Einwürfe concentrirten, und von da gegen das ganze Syſtem ausbrachen. Freilich ſollten dieſe Zweifel nun, da wenigſtens die eine Seite, das Geſchichtliche, vorliegt, beſchwichtigt und die Unruhigen zufrieden geſtellt ſein; allein, genau beſehen, iſt die Sache ſchlimmer als zuvor. Hinüber geleitet iſt die Idee zwar, allein iſt ſie auch konſequent übergeführt? Und ergeben ſich Differenzen, wenn auch nur ſcheinbare, zwiſchen den von dem Meiſter ſelbſt für fertig erklärten Grundlagen ſeines Syſtems, und dem, was ihm, noch unfertig, von der Wißbegierde des Zeitalters aus der todten Hand geriſſen ward, wie ſteht es dann? Soll eine authentiſche Interpretation ſeiner ſchon früher ausgeſprochenen, aber dennoch ſtreitigen Willensmeinung aus dieſen Posthumis geſchöpft, oder ſollten nicht vielmehr dieſe aus jenen interpretirt werden? An ſich iſt es allerdings gleichgültig, ob dieſer oder jener Sinn gerade der Hegelſche geweſen, wenn die Sache nur an ſich wahr iſt, allein es iſt vorauszuſehen, daß man ſich dabei nicht beruhigen wird. So ſcheint es mir, um ein Beiſpiel, und zwar gerade die Hauptſache

als Beiſpiel anzuführen, daß Nichts leichter ſei, als die jetzt obſchwebende Streitfrage über die Freiheit, als in Hegels Princip enthalten oder nicht enthalten, aus Hegel's nachgelaſſenen Schriften zu Gunſten dieſes Meiſters zu entſcheiden, ſobald man ſich nur an dieſe Schriften, und in dieſen Schriften an unzweideutige, aber freilich immer nur einzelne Partieen halten will, was auch ſeine Getreuen zu thun nicht ermangeln werden.

Um Nichts weniger jedoch werden ſich die Gegner dadurch irre machen laſſen, und auch Referent erlaubt ſich, was ſich ihm insbeſondere bei der Lektüre der angezeigten Philoſophie der Geſchichte in Bezug auf jene Principfrage von Neuem aufgedrängt hat, hier in der Kürze nicht unerwähnt zu laſſen.

Hegel, das Ergebniß aller ſeiner Philoſophie zuſammenfaſſend, S. 12. d. a. W. ſagt: „Die Vernunft iſt die Subſtanz und die unendliche Macht, ſich ſelbſt der unendliche Stoff alles natürlichen und geiſtigen Lebens, wie die unendliche Form, die Bethätigung ihres Inhalts. Die Subſtanz iſt ſie, nämlich das, wodurch und worin alle Wirklichkeit ihr Sein und Beſtehen hat, — die unendliche Macht, indem die Vernunft nicht ſo ohnmächtig iſt, es nur bis zum Ideal, bis zum Sollen zu bringen, und nur außerhalb der Wirklichkeit, wer weiß wo, vorhanden zu ſein; — der unendliche Stoff aller Weſenheit und Wahrheit, denn ſie bedarf nicht wie endliches Thun, der Bedingungen eines äußerlichen Materials gegebener Mittel; — die unendliche Form, denn nur in ihrer Geſtalt, und von ihr berechtigt, treten die Erſcheinungen auf und beginnen zu leben.“ In dieſen Worten haben wir Alles, was wir zur Erläuterung der entgegenſtehenden Anſicht brauchen. Die Vernunft wird hier als das Abſolute bezeichnet, welches Alles in Allem ſei; ſie wird Subſtanz und Macht, ſo wie Stoff und Form genannt. Dieſe vier Ausdrücke laſſen ſich auf die zwei: Macht und Form (Geſetz) zurückführen; die Vernunft iſt die abſolute Geſetzesmacht. Es wird — ſo können wir unſre Anſicht wohl am Deutlichſten darlegen — dem Geſetz (der Form),

welches die Vernunft iſt, abſolute Macht zugeſchrieben, oder vielmehr, beide Momente werden in Eins zuſammengenommen. Das nun, daß ſie Geſetz, Nothwendigkeit, abſolute Form ſei, werden die Gegner gelten laſſen, nicht aber zugleich, daß ſie auch die Macht, d. i. die Freiheit ſei. Gerade dieſe, die Macht, das Freie, Thun und Laſſen Habende, wird ihnen das Weſenhafte, Subſtanzielle, das Abſolute ſein, welches jene Form, die vernünftige, annehmen, erfüllen kann und auch unerfüllt laſſen. Dieſer ſcheinbare Dualismus, wobei auch der Vernunft, als abſoluter Form, Abſolutheit zugleich nicht abgeſprochen wird, löſt ſich in Einheit, oder in die ächte Identität des Wirklichen, inſofern dialektiſch eingeſehen wird, daß Form und Subſtanz nicht zwar vor der logiſchen Reflexion einerlei, aber im Gebiet alles Wirklichen ſich gegenſeitig fordernd und vorausſetzend, d. i. identiſch im Seienden ſind. Hegeln dagegen muß der Vorwurf treffen, daß er Form und Inhalt (oder Subſtanz) zur Einerleiheit verſchwimmen oder eigentlich mit und in jener „Vernunft" nur Form übrig laſſe. Hieraus erklärt ſich, wie mich dünkt, ohne viele Worte die Conſequenz, daß im Hegelſchen Syſtem überhaupt nur Nothwendigkeit herrſche, Freiheit keine Stelle finde.

Uebrigens ſoll dieſe Streitfrage damit nicht ausgemacht, und hier überhaupt nicht weiter verfolgt werden; Referent wollte vielmehr nur durch dieſe Erwähnung auf andere unerledigte Punkte der vorliegenden Schrift zurückkommen. Schon daran müſſen wir großen Anſtoß nehmen, daß wir hier auf einmal wieder die frühere Schelling'ſche Anſicht von einem ſich allmählig durch die Potenzen der Natürlichkeit real und hiſtoriſch in der Zeit ſich zum Selbſtbewußtſein emporarbeitenden Abſoluten, einen in der Menſchheit erſt zum Geiſte werdenden Geiſt, antreffen, oder ſtillſchweigend vorausgeſetzt finden; eine Anſicht, die, wie geſagt, auf der früheren Naturphiloſophie Schellings ruht, und eigentlich durch Hegels Logik überwunden ſein ſollte, die den Geiſt, ſo zu ſagen, in ſich fertig „als Gott vor der Schöpfung" ſetzte, und die Schöpfung

als ein freies Entlaſſen aus ihm betrachtet wiſſen wollte. — Doch hierauf nicht weiter eingehend, wenden wir uns zu einem andern, damit zuſammenhängenden Punkt, der auch ſchon oben, in Bezug auf die Feſtſtellung der Würde des Individuums im Staate berührt worden iſt. So ſchön es nun aber gerade hier klingen mag, wenn es heißt, daß in der germaniſch-chriſtlichen Monarchie — dem Ideal des Staatlebens — Alle frei ſeien, und als Freie gewußt werden, ſo ſehr hier Hegel dem Princip der Freiheit auch im Einzelnen und Geſchichtlich-empiriſchen zu huldigen ſcheint, ſo wird doch dieſe unverhoffte perſönliche Freiheit des Individuums alsbald wieder gar ſehr verkümmert; denn es kommt zum Vorſchein, daß von einem ſolchen freien Individuum alles Individuelle wiederum und vorerſt abzuſtreifen ſei, ehe es ſeinem Begriffe entſpricht. Nun wollen wir hier zwar nicht eine genaue Beſtimmung fordern, was alles an den Individuen überflüſſig und vom Uebel ſei; wir finden uns aber in einen unauflöslichen Widerſpruch verwickelt, wenn wir das Vernunft-nothwendige von dem Zufälligen hier trennen, und zwar gerade nach dem Hegelſchen Principe trennen ſollen. Wird an dem Satze feſtgehalten, daß die Vernunft wirklich und in Wahrheit die allrealiſirende, ſich ſelbſt und — nichts Anderes — in Allem darſtellende Macht iſt, ſo iſt entweder Alles, und auch das Individuellſte, ſelbſt das Böſe und Ungerechte, ja ſogar das Unvernünftige — wenn es iſt — auch vernünftig und nothwendig, und das, was als gleichgültig, natürlich, individuell erſcheint, iſt nur die bis ins Beſtimmteſte ausgeführte Realiſation des unendlichen Geiſtes ſelbſt; oder — das, was als unvernünftig erſcheint, iſt in der That gar nicht, iſt nur Schein, ſcheinbares Sein. So kommen wir dennoch wieder auf den verrufenen Satz zurück, daß Alles, was iſt, vernünftig ſei, deſſen Bedeutung freilich dadurch vertuſcht werden ſollte, daß man dem nicht in der allgemeinen Idee Gegründeten auch die reelle Exiſtenz abſprach, und ſo damit aus dem Gebiet der Wirklichkeit in das der Logik zurückflüchtete. Wie dem aber auch ſei, ſo viel iſt gewiß, daß

vor Hegels Geiſt, als er jene Geſchichte — und auch die andern ins Geſchichtliche einſchlagenden Collegia — las, eine Wirklichkeit geſtanden hat, der er die Wirklichkeit nicht abſprach. Kann das Individuelle — dieß iſt unſere Meinung — nicht frei ſein gegen die Idee, gegen die allgemeine Vernunft ſich empören, ſo iſt es nicht frei; dazu aber gehört ein Princip, welches über jenes Formalprincip der Vernunftnothwendigkeit hinausliegt, indem, wenn dieß Formale ſelbſt Alles in Allem iſt, es nie mit ſich ſelbſt in Widerſtreit gerathen, nichts Anderes als Ewiges und Nothwendiges, ſo und nicht anders, auch nicht etwas nicht ſein Könnendes in ſich ſelbſt zulaſſen, geſchweige ſelbſt hervorbringen könnte. Es wird genug ſein, hiermit wenigſtens die Aufmerkſamkeit auf die Frage gerichtet zu haben, ob es Hegel gelungen, die abſolute Idee, ohne ſich ſelbſt untreu zu werden, und auf ſeine Weiſe in das Gebiet der Natur und Geſchichte hinein- und glücklich hindurch zu führen. *)

Da es nicht der Endzweck dieſes Aufſatzes iſt, ein vollſtändig gegliedertes Schema aller möglichen Geſchichten und Geſchichtsdarſtellungen zu liefern, ſondern uns nur im Allgemeinen hierin zu orientiren und dadurch einen feſten Geſichtspunkt für die Beurtheilung der Geſchichtsſchreibung, namentlich der philoſophiſchen, zu gewinnen, ſo begnügen wir uns damit, das oben Geſagte kurz zuſammenzufaſſen, um damit von der Philoſophie der Geſchichte zur Geſchichte der Philoſophie und ſpeciell auf die anzuzeigenden Schriften überzugehen. Die philoſophiſche Geſchichte, Philoſophie der Univerſalgeſchichte oder Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit, wohl auch ſchlecht-

---

*) Bis hierher war dieſer Aufſatz bereits geſchrieben, als mir das erſte Heft der Zeitſchrift, für die er beſtimmt iſt, und darin der Aufſatz des Hrn. Prof. Weiße über die drei Grundfragen ꝛc. zu Handen kam. Ich freue mich demnach hier abbrechen, und auf die gründliche Ausführung deſſelben Gedankens daſelbſt S. 106 u. ff. zurückweiſen zu können.

hin: Philoſophie der Menſchheit genannt, war keineswegs die einzig zuläſſige, alle andere Geſchichtsbehandlungen ausſchließende und verdrängende Art, die Univerſalgeſchichte zu behandeln; vielmehr ruhete ſie auf der unmittelbar auffaſſenden und chronikaliſch aufzeichnenden, ſo wie auf der kritiſch ſichtenden Hiſtoriographie, als ihren Prämiſſen, welche ihrerſeits wiederum viele, hier nicht zu erwähnenden Kunden und gelehrte Apparate vorausſetzen. Es findet alſo hier kein Widerſtreit, ſondern vielmehr eine gegenſeitige Unterſtützung des Gegebenen und Aprioriſchen, des Hiſtoriſchen im engern Sinne und des Philoſophiſchen Statt, und das Verhältniß dieſer beiden Momente iſt ganz daſſelbe, wie zwiſchen Anſchauen und Wahrnehmen einerſeits und Erkennen und Verſtehen andererſeits; ein Verhältniß, welches freilich nach der früheren Pſychologie anders ſich darſtellte, als nach den neuern Anſichten, und deßhalb nicht ohne ſpekulatives Intereſſe iſt, wie im erſten Theile dieſes Aufſatzes gezeigt wurde.

Was die philoſophiſche Geſchichtsſchreibung zu verdrängen oder als nicht das letzte Ziel der Wahrheit treffend zu überführen hat, war nicht die anſchauend auffaſſende Geſchichtskunde und höhere oder niedere Kritik der Quellen, ſondern gewiſſe andere für philoſophiſch gelten wollende Darſtellungsweiſen, namentlich die pſychologiſche und gemeinhin ſogenannte pragmatiſche, welche nicht bei der naiven Relation der Thatſachen ſtehen bleiben, ſondern allerhand vorgefaßte Meinungen und unzureichende, entſtellende Erklärungsverſuche in die Gegenſtände der Geſchichte hineintragen. Die ächt philoſophiſche Methode trägt zwar ſcheinbar auch Etwas hinein, nämlich ihre Kategorieen, aber dieſes iſt in Wahrheit nur ein Aufzeigen derſelben als ſchon an ſich darin liegend; die Kategorieen ſind die Geſetze der Vernunft, und das Geſchäft der Philoſophie iſt es, zu zeigen, daß dieſelben vernünftigen Geſetze auch im Gebiet der Geſchichte herrſchen.

Univerſalgeſchichte umfaßt Alles, den ganzen Entwickelungsgang des allgemeinen Geiſtes in der Erſcheinung. Dieſes Sich-

entwickeln und Realiſiren deſſen, was vernünftiger Weiſe werden ſoll, geſchieht aber auf eine in der Philoſophie ſelbſt ſtets näher darzulegende Weiſe. Wir verweiſen der Kürze wegen auf Erdmann's Geſchichte der neuern Philoſophie I. S. 12. fgg. Die Entwickelungsthätigkeit des lebendigen Geiſtes iſt eine Diaſtole und Syſtole zwiſchen Praxis und Intelligenz; er geſtaltet, realiſirt ſich nach Außen, und, auf ſich ſelbſt zurückkommend, erkennt er ſich in ſeiner praktiſch gewonnenen Geſtalt oder Beſtimmtheit. Die reale Geſtaltung, das Thun, geht der Reflexion in ſich vorher, der Geiſt iſt ein Epimetheus, kein Prometheus in ſeiner Entwickelung; er giebt ſich ſtets nur Rechenſchaft von dem, was bereits in ihm und an ihm da iſt; der Zuſtand muß erſt vorhanden ſein, ehe wir zum Bewußtſein deſſelben rommen können. Aber ſo wie ein Mann ſich nur erſt in einem Verhältniſſe gewahr zu werden braucht, um auch ſogleich wieder über daſſelbe hinaus zu ſtreben, dergeſtalt, daß Bewußtwerden und That ſich gegenſeitig beſtimmen, einander wechſelſeitig zum Anſtoß werden und reciprociren, ſo auch der Weltgeiſt, der in jedweder Periode, anders beſtimmt, der jedesmalige Zeitgeiſt iſt. So beſteht die Univerſalgeſchichte (objektiv) in einem Fortſchreiten des Geiſtes, das durch wechſelſeitigen Impuls zweier Faktoren in Bewegung geſetzt wird. Reflektirt man nun ausſchließlich auf das eine Moment, das praktiſche, die Thaten und Begebenheiten, ſo erblickt man hierin die Weltgeſchichte (meiſt die ſogenannte politiſche) im engern Sinn; hebt man dagegen ausſchließlich das andere Moment hervor, ſo giebt dieß die geiſtige Culturgeſchichte (denn Philoſophie dieß ſchon zu nennen, tragen wir Bedenken); Beides zuſammen in Wechſelwirkung iſt — wie geſagt — Univerſalgeſchichte. Die geiſtige Culturgeſchichte nun, die freilich erſt dann eintreten kann, wenn der Geiſt in den Völkern mehr oder weniger zum Fürſichſein, d. h. zum Selbſtbewußtſein gekommen, geht ebenfalls für ſich die Stufen des unmittelbaren Wahrnehmens (Fühlens), der Reflexion und des Wiſſens (vernünftigen Denkens) durch, und klärt ſich mithin in Kunſt, Religion

und Philoſophie aus, welche Letztere auch das Letzte und Höchſte in der Cultur iſt. Eben ſo wenig aber, wie im vernünftigen Denken die Reflexion, kann in der Philoſophie die Religion ausgelöſcht werden, wenn die Duplicität der Welt und der Gottheit nicht in abſtrakte Einheitslehre verſchwimmen ſoll; aber wie das eine Moment, das Endliche, mit dem andern, dem Unendlichen, zu vermählen ſei, darüber iſt die Philoſophie eben ſelbſt noch nicht ins Reine geſetzt.

Die Culturgeſchichte, oder jeder einzelne Zweig derſelben, alſo auch die Geſchichte der Philoſophie, für ſich und ohne Rückſicht auf die ihr parallel gehenden Weltbegebenheiten behandelt, wird freilich, die Wahrheit zu ſagen, auch nur eine mehr oder weniger gewaltſame Abſtraktion bleiben, und deßhalb nicht ohne Mängel und Unbegreiflichkeiten ſein, indeſſen geht doch, wenigſtens in neuerer Zeit und namentlich unter dem ſinnigen Volke der Deutſchen, die Philoſophie in der That ihren Gang ſo in der Stille und abgeſondert von den Welthändeln längere Zeiträume hindurch für ſich fort, ehe ihre ſtille Gewalt ſich im praktiſchen Leben ſichtbar macht, daß eine geſonderte Geſchichte derſelben, wenigſtens in kürzeren Zeiträumen, ohne Zweifel zuläſſig iſt.

In ſich betrachtet aber bietet die aufs immer tiefere Bewußtwerden gerichtete Thätigkeit des Geiſtes wiederum und hier erſt ganz unverkennbar dieſelbe rhythmiſche Bewegung dar, die wir oben ſchon aufzeigten. Auch in dieſem innern Mikrokosmus entſpricht dem Angeſchauten die Theſe, dem durch Reflexion Getrennten die Antitheſe, dem denkend Erkannten die Syntheſe; und wir werden alſo im Voraus vermuthen können, daß die vielen ſucceſſiv auftretenden Syſteme, ſofern ſie wirklich ein Fortſchritt in der Selbſtentwickelung des Bewußtſeins ſind, in dieſem Verhältniß zu einander ſtehen, in dieſer Ordnung aufeinander folgen werden. Nur verwechſele man auch hier nicht den wirklich vorhandenen Gegenſtand, das Material der Geſchichte der Philoſophie, mit der philoſophiſchen Behandlung deſſelben. Es kann auch hier eine bloß aufnehmende

chronikaliſche Erzählung geben; z. B. wenn ſich Jemand vornähme, den Zuſtand, die Verbreitung und das Intereſſe zu ſchildern, welche eine Philoſophie auf den Kathedern und in den Köpfen der Menſchen während eines gewiſſen Zeitraumes (z. B. der Scholaſtik im Mittelalter) gefunden hat. Es iſt nicht gemeint, daß objektiv in der That jeder einzelne Profeſſor der Philoſophie zu ſeinem Vorgänger und Nachfolger in jenem Verhältniſſe geſtanden haben müſſe, auch nicht, daß jede Richtung allemal durch einen beſtimmten Mann repräſentirt werde, (vielmehr brauchte die eine oft eine ganze Reihe von Köpfen, ehe ſie zur Durchbildung kam, während die andere entgegengeſetzte vielleicht nur einen einzigen Vertreter hatte); ſondern es iſt gemeint, daß die wiſſenſchaftliche Geſchichte der Philoſophie, um Individuen und Zeiträume ſich wenig bekümmernd, nur diejenigen erlauchten Philoſophen auszuheben habe, die es wirklich weiter gebracht und Epoche gemacht haben, und daß ſie dann auch finden werde, jeder wahrhafte Fortſchritt in der Sache ſei jenem antithetiſch-ſynthetiſchen Verhältniß entſprechend geweſen. Dieſes Verhältniß iſt hier gerade ſo die Vorausſetzung, mit welcher der Geſchichtsſchreiber an das Werk geht, wie es oben die Vernunft war, welche der Hiſtoriograph in der Weltgeſchichte vorausſetzt; und dadurch charakteriſirt ſich zugleich die neuere, organiſch-genetiſche, oder philoſophiſche Behandlung der Geſchichte der Philoſophie vor anderen früheren Methoden, welche zu jener in demſelben Verhältniß ſtehen, wie die chronikaliſche, kritiſche, die ſogenannte pſychologiſche und pragmatiſche Geſchichte zur philoſophiſchen Univerſalhiſtorie.

Iſt die Geſchichte der Philoſophie objektiv die Entwickelung des Selbſtbewußtſeins, ſo muß auch dieſe Entwickelung den dialektiſch-logiſchen Gang gehen, d. h. im Ganzen wie im Einzelnen ſich in Satz, Gegenſatz und Schluß bewegen. Will man nun, wie es die Hegelſche Schule thut, dieſe Entwickelung des Bewußtſeins, und mithin auch die Geſchichte der Philoſophie, mit dem neueſten Syſteme für geſchloſſen anſehen; ſo läge ein Ganzes vor uns, welches in dem dreifachen Cha-

rakter dreier Hauptperioden die dreifache Bewegung des dia-
lektiſchen Schluſſes erkennen laſſen müßte; jede dieſer Haupt-
perioden würde in ſich wieder in drei ſolche Momente zerfallen,
jedes derſelben wiederum, und ſo fort, bis die Specifikation
in das minutiöſeſte Detail einſchritte. Niemand kann weniger
gemeint ſein, einen ſolchen todten Mechanismus in der Natur
des Geiſtes finden und aufzeigen zu wollen, als wir; indeſſen
bleibt es doch immer konſequent und nothwendig, daß — jene
Prämiſſen einmal zugegeben — der Fortſchritt im Allgemeinen
ſich durch Gegenſätze, deren einer an ſich ſo viel gilt als
der andere, zum Schlußziel fortbewegen müſſe, und daß, je
entſchiedener in einem Syſteme ſich eine Einſeitigkeit ausgeſpro-
chen, deſto entſchiedener auch ihr Gegentheil in einem andern
hervortreten werde. Dieſe Gegenſätze auch im Einzelnen rich-
tig zu würdigen, wird das Geſchäft des Hiſtorikers ſein, und
die Schwierigkeit dabei vorzüglich dieſe, daß im allgemeinen
Organismus Hauptgegenſatz mit Hauptgegenſatz, untergeordneter
mit untergeordnetem jeder an ſeiner Stelle gehörig balancirt
werde. Auch der untergeordnetſte hat ſeine Bedeutung, wenn
der Hiſtoriker ins Detail gehen will, aber wird ein ſolcher
Gegenſatz unlogiſcher Weiſe mit einem allgemeineren auf die
Wage gelegt; ſo geſchieht ihm Unrecht und ſein geſchichtlicher
Repräſentant wird um einer Forderung willen geſchmäht, die
er zu erfüllen nicht berufen war. Man kann nun hier nicht
einwerfen, daß ja hier nicht von einem Organismus in die
Breite, in räumliches Nebeneinander, ſondern von einem Vor-
wärts auf der Entwickelungslinie die Rede ſei. Aber eben die-
ſer Fortſchritt nimmt nicht immer Meilenſtiefel, ſondern er be-
wegt ſich langſam in Gegenſätzen vorwärts, er geht ſtets nicht
auf einem ſondern auf zwei Beinen; die Geſchichte ſelbſt kann
alſo nicht einen fadenförmigen, etwa nur durch einzelne Kno-
ten unterbrochenen Fortgang, nicht ein ſäulenartiges Anſehn
haben, — ohne Bild: — es iſt nicht genug, daß bloß die Sohn-
ſchaft der Gedanken in der Diadoche der Schulen nachgewieſen
werde, ſondern ſie wird vielmehr ähnlich der Pflanzenmeta-

morphoſe (die Hegel ſelbſt als Gleichniß anführt) ſich in divergirende Gegenſätze zerlegen, und dieſe wieder in höhere reichere Syntheſen zuſammennehmen.

Dieß ſpricht nun auch Herr Michelet in Bezug auf die neuere Philoſophie, den ſelbſtbewußten Idealismus, deutlich aus: „Wird der Gedanke zum oberſten Princip gemacht, ſo tritt entweder das objektive Sein vor dem Gedanken zurück und verſchwindet ſelbſt gänzlich, ſo daß nun die Subjektivität des Gedankens als das allein Seiende Stand hält — der ſubjektive Idealismus Kants und Fichtes — oder umgekehrt, der Gedanke ſelbſt wird zur Objektivität hinüber geführt und alles Sein als vernünftiger Gedanke ausgeſprochen — der objektive Idealismus Schellings. Hegel endlich, welcher dieſe beiden philoſophiſchen Anſichten vereinigt, und zugleich den Idealismus mit dem Realismus aufs Innigſte verſchmilzt, hat die Philoſophie bis zu dieſer Höhe der Ausbildung geführt, wo ihr der Name des abſoluten Idealismus beigelegt werden kann. An dieſe Koloſſe der Wiſſenſchaft werden ſich dann die andern Geſtalten auf eine ungezwungene Weiſe (?) anlehnen und um ſie herumgruppiren.“ Hier iſt alſo deutlich genug Satz, Gegenſatz und Schluß, wenigſtens in den Hauptpartieen. Allein ein anderes iſts, den Schematismus im Allgemeinen richtig verzeichnen, ein Anderes, ihn hiſtoriſch und philoſophiſch richtig ausfüllen. Auf dieſes Letztere wird jederzeit die ſubjektive Anſicht des Geſchichtsſchreibers entſcheidend einwirken. Abgeſehen nun davon, daß Kants Kritik ſchwerlich mit vollem Rechte als ein ſubjektiver Idealismus (wie allerdings Fichte's Wiſſenſchaftslehre) betrachtet werden kann, da in ihr das realiſtiſche Element keineswegs fehlte, ſondern nur unvermittelt daſtand, ferner auch davon abgeſehen, daß Viele Hegels Syſtem keineswegs für eine tiefere Vermittelung des Idealismus und Realismus, als Schellings, gelten laſſen werden, daß überhaupt ein von Michelet ſelbſt ſogenannter abſoluter Idealismus, ſobald er überhaupt über ſich ſelbſt als Idealismus völlig zum Be-

wußtſein gekommen, nicht mehr die letzte überhaupt mög-
liche und abſchließende Syntheſe ſein könne, mithin auch, daß
Hegel ſelbſt *nicht* (wie es an einer andern Stelle heißt) „der
Heros iſt, der eine Univerſalmonarchie im Reiche der Geiſter
zu gründen berufen war, und zwar deshalb, weil er ſelbſt gar
kein beſonderes Syſtem aufgeſtellt hatte, ſondern durch die bloße
Kraft der Methode alle Principien der übrigen Philoſophieen
in ſich begriff, und die Wahrheit in die Durchdringung und
Vermittelung aller einſeitigen Richtungen ſetzt"; — abgeſehen
alſo von allen außerhalb der Vorausſetzung des Verfaſſers lie-
genden Bedenklichkeiten, ſcheinen ſchon jene Ausdrücke des
„*Anlehnens*" und „*Gruppirens*" der Nebenfiguren da-
rauf hinzudeuten, daß jenes Hervorheben der im Organismus
nothwendigen Antitheſen nicht überall und durchgehends mit der
gehörigen Präciſion geſchehen ſei. Freilich iſt dieß eine natür-
liche Folge der Hegelſchen Grundanſicht, alle früheren Principe
für völlig überwundene und in ſich, im letzten Syſteme, auf-
gehobene gelten, oder vielmehr nicht mehr gelten zu laſſen.
Für Einen, der außerhalb Hegels Syſtem ſteht, und dieſes
ſelbſt blos für eine einſeitige, formaliſtiſche und mithin idea-
liſtiſche Richtung anſieht, erhalten auch die Principien derjeni-
gen Philoſophieen, welche den Hegelianern blos für unreflek-
tirte Auffaſſungen des Objektiven in Weiſe der Anſchauung
und mithin blos für einen unſtatthaften Rückfall in einen ſchon
überwundenen Standpunkt gelten, ein ganz anderes Anſehen,
und eine ganz andere, nur noch verhüllte Bedeutung. Sobald
nämlich außer oder in der abſoluten Form, die Hegels Syſtem
ſelbſt iſt, noch ein unweſentlicher Inhalt, ein ſubſtanzielles
Princip, oder wie man daſſelbe immer benennen möge, ange-
nommen und vorausgeſetzt wird, ſo iſt klar, daß es die Ahnung
eines ſolchen Principes war, welche vielen Philoſophen bei
ihrem Dinge an ſich, oder Gott, oder Subſtanz, oder Objekte
des Glaubens u. dergl. vorſchwebte, und daß ſie, obwohl un-
vollkommener Weiſe und nur im direkten Gegenſatz zu den For-
maliſten (Idealiſten) ihrer Zeit, dieſes auszudrücken bemüht

geweſen ſind; daß ihrer Anſicht demnach ein Recht zuſtehe, welches derjenige hervorzuziehen und geltend zu machen nicht ermangeln wird, ja nicht umhin kann und darf, welcher in Hegels Syſtem nur die höchſte Ausbildung der einen Richtung, der formellen, erblickt. Dieß iſt jedoch ein Punkt, der ſeine beſondere und tiefer eingehende Begründung verlangt; weßhalb hier für jetzt abgebrochen und nur im Allgemeinen darauf hingewieſen wird, daß, ſobald Etwas im Princip der Hegelſchen Logik verändert, ſobald dieſer blos eine ſubjektiv formelle Geltung gelaſſen, ihr aber die objektiv realiſtiſche, oder eigentlich metaphyſiſche — ganz oder zum Theil — abgeſprochen wird, darnach auch ſich die Anordnung, Würdigung und Hervorhebung der einzelnen im Verlauf der Geſchichte zum Bewußtſein gekommenen Principien vielfach ändern müſſe, indem diejenigen Principien, welche auf ein Reales außer (praeter) der Form, dieß will ſagen: in der Form des Gedankens, fußen, nicht, wie der Hegelianer thun muß, als in der zuletzt aufgeſtellten Form verſchlungene und völlig aufgelöſte mit Geringſchätzung behandelt werden können.

Dieß zeigt ſich meines Bedünkens namentlich in Bezug auf die Philoſophie Jacobis und Herbarts, welchen ich in der neueſten Periode dieſe Bedeutung eines ſolchen Gegengewichts einzuräumen nicht umhin kann. Schon das unläugbare empiriſche Faktum iſt nicht zu überſehen, daß im Bewußtſein der Gegenwart Herbarts Syſtem die Wage hält mit Hegels Dialektik oder der Spekulation überhaupt; die philoſophirende Menſchheit iſt offenbar noch in dieſe beiden Gegenſätze getheilt, gleichwie ſie es früher war, als Fichtes und Jacobis Anſichten ſich noch ſchroff entgegenſtanden. Darf nun dieſes Faktiſche nicht ignorirt und über die Gebühr leicht genommen werden, ſo dürfte der Grund davon auch wohl tiefer zu ſuchen ſein, als auf einem längſt und ſchon gänzlich überwundenen Standpunkt, der Weiſe der bloßen Vorſtellung. Den Anhängern des Herbartiſchen Syſtems nämlich wird nicht blos nach dem Munde geredet, wenn wir ſagen, daß in ihrer Philoſophie das Bewußt-

ſein jenes Subſtanziellen liege, was als Ding an ſich und unter hundert anderen Geſtalten ſchon dageweſen iſt und immer wieder auftaucht; und muß auch, nach meiner Ueberzeugung, hinzugefügt werden, daß ſich unter der letzten (Herbartiſchen) Form dieſer Kern noch nicht haltbar gezeigt — wie denn überhaupt alles Inhaltliche nicht für ſich allein beſtehen, geſchweige ſo widernatürlich abſtrakt gehalten, in irgend eine Bewegung kommen kann; — ſo ſcheint mir doch, daß die Herbartianer, geſtützt auf dieſes Kernhafte im tiefſten Bewußtſein, völlig Recht haben, wenn ſie ſich gegen eine Herleitung des Seienden aus dem Leben erklären, und dafür lieber das Leben aus dem Seienden zu behaupten ſuchen; denn dieß heißt doch im Grunde nichts Anderes, als: mit dem bloßen formellen Denken komme man nicht an das Reale heran, wie Schelling es neuerlich noch ausgedrückt hat. Kann nun nach dieſer Anſicht Herbart nicht diejenige Stelle im Syſtem der Geſchichte der Philoſophie einnehmen, die ihm auch noch Michelet angewieſen, nämlich ſchlechtweg blos unter den verklungenen und verklingenden Kantianern; ſo kann es auch auf einem früheren Standpunkt mit Jacobi nicht ganz eine ſo einfache Bewandniß gehabt haben, als Herr Michelet meint. Hier offenbarte ſich ſchon bei Hegel eine Veränderung der Anſicht; Hegel würdigte Jacobi's Philoſophie in ſpäteren Jahren weit unparteiiſcher als in früheren; und davon war gewiß nicht blos ein eingetretenes perſönliches Verhältniß der Grund. Michelet aber weicht hier von ſeinem Meiſter ſchon darin bedeutend ab, daß er Jacobi nach Kant ſtellt, während Hegel ihn vor demſelben abhandelte.

Doch um dieſen Bericht nicht über Gebühr auszudehnen, gehe ich hier nicht weiter auf dieſen Punkt ein, zumal da ich meine Anſicht hiervon anderwärts bereits ausgeſprochen habe *),

*) In der freilich mehr populär gehaltenen Schrift: Hiſtoriſche Entwickelung der ſpekulat. Philoſophie von Kant bis Hegel. Dresden 1837.

ſondern eile, noch hinzuzuſetzen, daß Michelets Werk, wovon der erſte Band erſchienen iſt, der von Kant bis Fichte, (dieſen eingeſchloſſen) reicht, außer dieſen Häuptern der Schule und Jacobi, noch ein recht intereſſantes Detail über mehrere ausgezeichnete Nebenfiguren, welche in den gewöhnlichen Lehrbüchern kurz oder gar nicht erwähnt werden, darbietet. Vermißt man auch, wie von dem Herausgeber der Hegelſchen Geſchichte der Philoſophie allerdings zu erwarten ſtand, im Allgemeinen und faſt durchgängig eine ſelbſtſtändige Stellung des Verfaſſers in Anſicht und Ausdruck ſeinem Lehrer zur Seite, und konnte es unter dieſen Umſtänden nicht einmal erwartet werden, daß Erſterer in irgend einem wichtigen Punkte originell hervortrete; ſo entſchädigt uns derſelbe andererſeits doch einiger Maßen durch größere Ausführlichkeit in Darſtellung jener Nebenfiguren, welche Hegel ſelbſt nur ſkizzen- ja lückenhaft behandelte. Unter Andern wollen wir hierbei auf Herders und Hamanns philoſophiſche Anſichten hinweiſen, welche unſeres Wiſſens noch nie eine ſo tief eingehende und ausführliche Behandlung in einer Geſchichte der Philoſophie erhalten haben, als hier. — Der Stil iſt, bei aller Wiſſenſchaftlichkeit und Hegelſchen Haltung doch klar und verſtändlich und für jeden wiſſenſchaftlichen Leſer zugänglich. Nur wirkt es ſtörend, wenn der ſpekulative Ton des Ganzen durch perſönliche Seitenblicke und ungehörige polemiſche Einmiſchungen geſtört wird, welche ſich Herr Michelet noch immer nicht abgewöhnt zu haben ſcheint: ſo gegen Herbart, Fries und andere jetztlebende Denker. Ebenſo laſſen ſich die in der Vorrede (S. V—VII) herbeigezogenen Ausfälle gegen zwei geachtete Lehrer der Philoſophie an der Berliner Hochſchule kaum rechtfertigen. Auch wäre zu wünſchen geweſen, daß der Verf. in ſeiner Darſtellung der verſchiedenen Philoſophieen die Relation des Gegebenen von ſeiner Kritik äußerlich beſtimmter geſondert hätte. Beide fließen oft ſo unvermerkt in einander, daß der mit den Quellen nicht ſchon gründlich bekannte Leſer noch Relation vor ſich zu ſehn glaubt, während er ſchon bei

der Kritik ſich befindet, oder Kritik, wenn dieſe ſchon wieder mit der Berichterſtattung vertauſcht iſt.

Wegen der wiſſenſchaftlichen Principien ſelbſt, über welche wir uns bei dieſer vorläufigen Anzeige nur kurze Andeutungen erlauben konnten, erwarten wir den Verf. lieber bei dem zweiten Theile, in der Darſtellung des Hegelſchen Syſtemes. Dann möcht' es auch bei ihm heißen: hic Rhodus —!

L. Feuerbach, ebenfalls der Hegelſchen Schule angehörend, geht rückſichtlich der Geſchichtsſchreibung von denſelben Grundſätzen aus, ohne ſie jedoch umfänglich in Anwendung zu bringen; denn er verfolgt den Zuſammenhang der Syſteme nicht in dem Sinne, daß er dieſe als organiſche Glieder eines univerſellen Ganzen darſtellte, und in der Aufeinanderfolge derſelben einen nothwendigen Entwickelungsproceß aufzeigte, ſondern er begnügt ſich, uns Monographieen der wichtigſten Syſteme zu liefern, die unter ſich in keinem oder doch nur in ſehr loſem Zuſammenhange ſtehen, zwiſchen ſich oft große Lücken laſſen, und ſich mithin nicht wie Glieder eines Ganzen, ſondern ſelbſt als Ganze verhalten. Während ſich alſo jene organiſch-philoſophiſche Methode bei Andern auf eine Periode oder auf die Subdiviſion einer Periode (wie z. B. bei Michelet auf die neueſte Philoſophie ſeit Kant) beſchränkt, zieht ſie ſich hier in den möglich kleinſten Kreis, jedesmal auf ein einzelnes Syſtem zuſammen, giebt aber auch, wie leicht zu erachten, in dieſer Beſchränkung ihren umfaſſend wiſſenſchaftlichen Charakter auf, und indem ſie ſich zwar noch die organiſch entwickelnde nennt, beſchränkt ſie ſich doch auf eine Darſtellung, deren Weſen darin beſteht, daß der Geſchichtſchreiber auf den Standpunkt des darzuſtellenden Syſtems vollkommen eingehe, ſich ſo zu ſagen in das Senſorium deſſelben verſetze, von da aus mit dem vorgefundenen Stoffe als mit dem Seinigen gebahre, und das ganze Syſtem in allen weſentlichen Theilen mit ſelbſteigner Thätigkeit reproducire. Es gehört dazu eben ſo viel Talent als Treue und Enthaltſamkeit, und jemehr Hr. Feuer-

bach alles dieß wie ſchon früher, ſo hier wieder aufs Neue erprobt, deſto mehr Dank ſind wir ihm gerade für eine ſolche Darſtellung des Leibnitziſchen Syſtems ſchuldig, welches der Zerſtückelung ſeiner Materialien halber gerade nur in einer ſolchen Repräſentation wahrhaft erkannt werden kann. Denn wenn ſchon überhaupt jedwede andere Darſtellungsweiſe, die ſich zu den Geiſtesprodukten früherer Philoſophen nur in ein äußerliches Verhältniß ſetzt, und — ob mißverſtanden oder nicht, gleichviel — ſie wie Thatſachen in der Weiſe eines epitomirenden Erzählers darſtellt, — wenn dieß überhaupt ſchon „gar kein adäquates Verhältniß des Geiſtes für den Geiſt iſt,“ ſo am allerwenigſten hier in der Philoſophie Leibnitzens. Warum hier gerade am allerwenigſten? Dieß ergiebt ſich aus der Beſchaffenheit der Quellen, der fragmentariſchen Schriften Leibnitzens, und dieſe Beſchaffenheit erklärt ſich wieder aus der Stellung des Mannes zu ſeiner Zeit und der Zeitumſtände zu ihm. Kein Philoſoph iſt ſo tief in äußere Umſtände verflochten geweſen als Leibnitz, keiner ſo vielſeitig in Anſpruch genommen, und in Anſpruch nehmend. Dieß wird auch von dem Verfaſſer einleitungsweiſe und mit gewohnter anſchaulich-lebendiger Art dargeſtellt.

Aber eben deßwegen tritt uns nun hier auch wiederum das Bedauern recht nah an, daß es dem Verfaſſer nicht gefallen habe, tiefer in die organiſche Verkettung dieſer philoſophiſchen Erſcheinung mit andern vorgängigen und gleichzeitigen einzugehen. Ohne dieſen Zuſammenhang iſt und bleibt uns Vieles auch im Syſteme ſelbſt dunkel oder erſcheint in einem falſchen Lichte. Leibnitz hängt ſo weſentlich mit den früheren philoſophiſchen Zuſtänden zuſammen, daß er ſogar in die noch tief in ſeine Zeit hereinragende Scholaſtik vielfältig verwickelt erſcheint, namentlich noch in die Anſichten und Streitigkeiten der Nominaliſten und Realiſten, welche (die wahren Guelphen und Ghibellinen auf dem Gebiet der Philoſophie) ihre Rolle und Bedeutung ſo oft geändert, ja zuletzt beinahe verwechſelt haben. Referent wenigſtens kann das vermittelnde Univerſalgenie Leibnitzens nicht anders

denn als einen von jenen Knoten- oder Vereinigungspunkten betrachten, in welchen ſich epochemachend von Zeit zu Zeit die divergenten Richtungen der Syſteme ausgleichen und aus welchen neue Divergenzen hervorgehen, in denen ſich alſo z. B. Platonismus und Ariſtotelismus, Nominalismus und Realismus, Realismus und Formalismus, Idealismus und Empirismus, Spiritualismus und Atomismus — und wie ſich die Extreme immer nennen mögen — einmal zu vorübergehendem Identitätsfrieden zuſammengefunden haben.

Uns bedünkt, daß das Feſthalten ſolcher allgemeineren Geſichtspunkte auch nicht ohne Einfluß auf die Darſtellung dieſes Syſtems in ſich ſelbſt geblieben ſein würde, und was dieſe Darſtellung einerſeits vielleicht an leicht überſichtlicher Abrundung dadurch verloren, das andererſeits an ſpecifiſcher Wahrheit und Treue gewonnen haben würde. Können doch ohne ſolchen Um- und Ueberblick ſelbſt ſchon die Elemente des Syſtems nicht füglich klar hervortreten, nicht klar hervortreten, was es eigentlich im Syſtem zu vermitteln gab.

Auch hierin erkennen wir jedoch die Folge eines tiefer liegenden Grundes. Zufolge der philoſophiſchen Anſicht des Verfaſſers nämlich verſchwindet freilich gleich im Voraus der eine jener Gegenſätze gänzlich, der realiſtiſch empiriſche; denn das Fundament, worauf er geſtützt und wodurch er berechtigt war, in der Geſchichte der Philoſophie überhaupt aufzutreten, wird gar nicht anerkannt. Während uns der Empirismus Lockes u. A. für den Epikuräismus und Atomismus der neuern Zeit, — hier einem ſubjektiven Idealismus gegenüber, wie dort dem Stoicismus — und mithin für ein nothwendiges Glied und Gegengewicht, für ein berechtigtes Moment in der Balance und Entwickelung der Philoſophie überhaupt gilt; wird dieſer Gegenſatz als Nichtphiloſophie von Feuerbach gänzlich ausgelöſcht, und zwar deßhalb, weil ſolche Syſteme die genetiſche Entwickelung nicht vertrügen. Locke, Bayle, Cudworth u. A. ſind daher aus dieſer Geſchichte der Philoſophie gänzlich ausgeſchloſſen geblieben. „Locke z. B. iſt keiner Entwickelung fähig,

keiner bedürftig;“ denn: „die Entwickelungsfähigkeit iſt das Zeichen deſſen, was Philoſophie iſt.“ — „Alle dieſe Tendenzen haben mehr oder weniger nur ein hiſtoriſch- oder literarphiloſophiſches Intereſſe. Vom Geſichtspunkte der Philoſophie in ihrer welthiſtoriſchen Entwickelung aus betrachtet, waren ſie nur unberechtigte Standpunkte.“

Eben dieſen höhern Geſichtspunkt vermiſſen wir in ſolcher Beurtheilung. Dafür finden wir in der Einleitung nur einen flüchtigen Streifblick, welchen der Verfaſſer über die äußerlichen Schickſale der Philoſophie ſeit dem Wiedererwachen der Wiſſenſchaften hingleiten läßt. „Die neuere Philoſophie iſt von Geburt eine Italienerin — aber nur ihre Geburts-, nicht ihre Wohnſtätte fand ſie in Italien — ſie entfloh nach England; aber in dem ſchweren Luftkreiſe des engliſchen Utilismus fiel der geflügelte Götterbote des Gedankens als Mercurius praecipitatus des Empirismus nieder — die Philoſophie verließ daher wieder England, und begab ſich zu dem regeren und empfänglicheren Volk der Franzoſen — und machte hier zwar den Fortſchritt, daß ſie ſich mehr concentrirte, eine Schule ſtiftete, aber — ſie war den Franzoſen zu ſchwierig, ſie wurde auch hier wieder vertrieben und wanderte nach Holland.“ — „Hier ruhete die Philoſophie von den tumultuariſchen Extremen des Idealismus und Materialismus u. ſ. w. aus; hier ſchliff ſie ſich Augengläſer, um recht klar und deutlich zu ſehen, ſie gab ſich ein getreues Ebenbild ihrer ſelbſt, aber dieſes Abbild war blos ein Steindruck, kein farbenlebendiges Bild — für das Zeitalter ein wahres Meduſenhaupt. Zuletzt begab ſie ſich nach Deutſchland; hier reflektirte und beſann ſie ſich über ſich ſelbſt — hier las ſie ihre ſämmtlichen Werke, die ſie auf ihren Reiſen im Ausland geſchrieben,“ u. ſ. f. — Dieß iſt ohne Zweifel recht witzig und geiſtreich geſagt, allein was l e r n e n wir daraus? Der Verfaſſer rechnet offenbar auf ein größeres Publikum; ſein Stil bequemt ſich ſichtlich nach dem Geſchmack einer jüngeren belletriſtiſchen Richtung; uns aber erſetzt dieſe Zuthat, ſo vortrefflich ſie auch Manchen ſcheinen mag, dennoch nicht die

höhere wiſſenſchaftliche Weiſe, in welcher auch von dieſer Seite ſich zu zeigen dem Verfaſſer nicht beliebt hat.

Endlich iſt noch zu berichten über das Unternehmen eines Veteranen unſerer philoſophiſchen Litteratur, des Herrn Geh. Hofrath Fries in Jena, welcher „bei dem großen Eifer, mit dem jetzt die Geſchichte der Philoſophie in allen ihren Theilen bearbeitet wird, auch ſich angetrieben fand, die Ergebniſſe ſeiner vieljährigen Betrachtungen und Unterſuchungen in die allgemeine Discuſſion zu bringen." Mancher wird vielleicht, wie Referent, was namentlich die ältere Geſchichte anlangt, hier Unterſuchungen und Reſultate kritiſch-gelehrten Inhalts vermuthen, und es dem Verfaſſer im Voraus Dank wiſſen, daß er dem Publikum nicht vorenthalten wollte, was ſein Fleiß und ſeine Gelehrſamkeit eine ſo lange Reihe von Jahren zum Behuf akademiſcher Vorträge ergründet haben mußte; allein dieſes materielle Intereſſe finden wir mit der Bemerkung abgewieſen, daß ſich — namentlich ſeit Brandis Geſchichte der griechiſchen und römiſchen Philoſophie wenig Erhebliches mehr hinzuthun laſſe. Dagegen ſteigert ſich unſre Aufmerkſamkeit andererſeits noch viel höher, indem wir hier nichts Geringeres finden ſollen, als ebenfalls eine organiſch-philoſophiſche Geſchichte der Philoſophie, nicht im Intereſſe einer bloß hiſtoriſchen Gelehrſamkeit, ſondern der Wiſſenſchaft ſelbſt. Es iſt nicht nur merkwürdig, einen Gegner der modernen Spekulation von dieſer in ſo weit ergriffen und hingeriſſen zu ſehen, daß er in die ſpekulative Behandlungsweiſe eines Zweiges der Realphiloſophie eingeht, ſondern auch intereſſant zu ſehen, ob und in wie weit dieſe Darſtellungsweiſe von einem andern Standpunkte aus möglich iſt und mit der Hegel'ſchen übereinkommt. Ja noch weit mehr: Fries nimmt ſogar die Priorität hierin in Anſpruch, indem er ſagt, „Ich finde mich in dem ſonderbarſten Verhältniß gegen Hegel. Hegel giebt in der Einleitung zu ſeiner Geſchichte der Philoſophie die Bedeutung der-

ſelben ganz eben ſo, wie ich ſie ſchon vor ſechsundzwanzig Jahren in den Heidelberger Studien (1810) angegeben habe."

Allerdings iſt wenigſtens die äußere Anordnung im Weſentlichſten der Hegel'ſchen conform. So wie Hegel den im Subſtanziellen noch befangenen Geiſt des Orients als die Vorſtufe der Philoſophie (noch außerhalb ihrer Geſchichte fallend) betrachtet, ſo wie ihm die Geſchichte ſelbſt in die beiden Hauptabſchnitte der griechiſchen (und römiſchen) und der chriſtlich-germaniſchen zerfällt, jene in der Unbefangenheit der Abſtraktion, dieſe im Bewußtſein der Gegenſätze des Endlichen und Unendlichen und in deren Einheit (als Geiſt) ſich bewegend — eben ſo geſtaltet ſich äußerlich, nur mit andern Worten, die Darſtellung bei Fries.

Daß an ſich wider das Beſtreben, die Geſchichte der Philoſophie auf organiſch-philoſophiſche Weiſe zu behandeln, überhaupt auf keinem Standpunkte Etwas einzuwenden wäre, verſteht ſich von ſelbſt; nur fragt es ſich, ob irgend ein anderer Standpunkt, als der ſpekulative, und ob namentlich hier der Frieſiſche zu einer ſolchen Behandlung berechtigt iſt, d. h. ohne ſich ſelbſt aufzugeben und aufzuheben, aus ſich heraus eine Darſtellung ſpinnen kann, welche, wie Fries ſagt, ganz dieſelbe Bedeutung habe, wie die Hegelſche.

Der Verfaſſer ſelbſt räumt, trotz dieſes Ausſpruches, doch einen ſehr weſentlichen Unterſchied ein, indem er ſagt: „Die Geſchichte der Philoſophie iſt die Entwickelung der Selbſterkenntniß des Verſtandes; aber dieſer Verſtand iſt mir der im geſelligen Leben der Selbſtdenker ſich fortbildende Menſchenverſtand (Welt- und Lebensanſichten), während Hegel ſich dabei den allmählig zum Bewußtſein kommenden Weltgeiſt denkt." Näher werden dann die Unterſchiede dieſer beiden Anſichten geſetzt: 1) in „eine eigenthümliche Unbeholfenheit Hegels, ſeine Gedanken klar auszudrücken, die von ſeinem Nothwendigkeitsaberglauben herrührt," und 2) in die ganz verſchiedene Anſicht von der Entwickelung der Selbſterkenntniß. Dieſe iſt bei Hegel die bekannte dialektiſche, bei Fries die pſychologiſche, oder

vielmehr jenes bekannte pſychologiſche Schema der drei Stufen: der ſinnlichen Anſchauung, des abſtrahirenden Verſtandes, und der Vernunft. Die ſinnliche Anſchauung, inſofern ſie ohne Reflexion bleibt, fällt außerhalb des klaren Bewußtſeins, mithin auch außerhalb der Philoſophie, ſie iſt bloß die Grundlage, liefert bloß den Stoff für den abſtrahirenden und reflektirenden Verſtand; dieſer im Beſitz der Kategorieen, die er auf jenen Stoff anwendet, vollbringt ein Syſtem der Erfahrung, eine wiſſenſchaftliche Weltanſicht, die auf Erfahrung und Demonſtration beruht; dieß geſchah in der Periode der griechiſch-römiſchen Philoſophie, welche Fries die epagogiſche nennt. Der Verſtand aber vermag nicht, das Anſich der Dinge, die platoniſche wahre Welt der Ideen, die hinter den Erſcheinungen liegt, zu erkennen; hinter oder vielmehr über dieſer Welt der Endlichkeiten erhebt ſich das Reich der Ideen und des Geiſtes, und dieſes vermag man nur durch den höhern Gebrauch der Vernunft, d. h. durch Glauben und Ahnden zu faſſen, nicht aber zu wiſſen und in adäquaten Verſtandesbegriffen auszudrücken, ſondern nur annähernd durch eine gewiſſe aeſthetiſch-religiöſe Vorſtellungsweiſe. Dieß iſt der erreichbare höchſte Gipfel für den Menſchen und geſchah in der zweiten Hauptperiode, welche die epiſtematiſche genannt werden kann, unter mancherlei Phaſen ſeit Galiläi und Baco bis auf die neueſte Zeit — d. h. bis auf Kant und deſſen Schule. „Eine Vermengung der metaphyſiſchen Erkenntniß aber mit Erfahrungsſeelenlehre hat ſeitdem große Mißverſtändniſſe veranlaßt; und dazu brachte Fichte noch den unglücklichen Gedanken, die Philoſophie in einer willkührlich erſonnenen Formelſprache auszubilden; dadurch iſt der größte Theil der am meiſten beachteten neuern Verſuche ganz verunglückt.“ — Zwiſchen jenen Hauptperioden liegt das Mittelalter, in welchem die alte Philoſophie, die ſich überlebt hatte, als Dienerin der Theologie mit dem neu emporkommenden ſelbſtſtändigen Principe der Wiſſenſchaft kämpft.

Zufolge dieſer Grundanſicht iſt es leicht erklärlich, wie in der erſten Periode, der griechiſchen Philoſophie, (welche Fries

„von Heſiodus bis auf Paulus den Apoſtel“ beſtimmt, und in dieſem vorliegenden erſten Bande abgehandelt hat) im Ganzen eine wenigſtens äußerliche Conformität mit Hegels Eintheilung ſtattfinden kann; eben ſo begreiflich aber wird es, wie dieſe nicht tief gehende Aehnlichkeit immer mehr verſchwinden müſſe, je näher der Verfaſſer der neueren Zeit und dem Standpunkte kommt, der ihm ſelbſt für den höchſten gilt; weßhalb wir auch eine tiefer eingehende Kritik bis auf die Erſcheinung des zweiten Bandes verſparen. Eine äußerliche Aehnlichkeit aber nennen wir jene Uebereinſtimmung, weil ſie bei Fries bloß nach einem von der Pſychologie erborgten Schema gearbeitet wird, bei Hegel aber der Organismus aus einem innern Princip hervorſproßt. Bei Hegel iſt es das lebendige Gebilde eines ſich entfaltenden Geiſtes, bei Fries ein Kunſtwerk aus gegenſtändlicher, fremder Maſſe, welcher der Künſtler ſeine ſubjektive Idee aufgedrückt hat. Sollte erwieſen werden, daß dieſe ſubjektive Idee eine objektive Wahrheit habe, ſich im Objekte, der Geſchichte des menſchlichen Bewußtſeins wiederfinde, — ſollte dieſe Identität des Subjektiven und Objektiven in Wahrheit erwieſen werden, ſo mußte entweder mit einer anderen philoſophiſchen Grundanſicht — Identitätsphiloſophie überhaupt — an das Werk gegangen werden, oder es würde doch ein ſolcher, gleichſam a posteriori geführter Aufweis zugleich in einen Beweis von der Wahrheit einer ſolchen Identitätsphiloſophie umſchlagen, mithin am Ende bewieſen werden, daß jedweder andere, nicht-ſpekulative Ausgangspunkt ein unwahrer geweſen wäre.

Wenn wir aber behaupten, daß ein ſo bloß äußerlich angewendetes pſychologiſches Schema, auch wenn es ſich als paſſend erwieſe, dennoch keine tiefere wiſſenſchaftliche Erkenntniß vermittele, ſondern nur etwa ſo Etwas ausſpreche, wie oft geſagt worden, daß die Menſchheit im Ganzen den geiſtigen Entwickelungsgang des Kindes zum Manne folge, u. dergl.: ſo ſoll doch auf der andern Seite keineswegs damit behauptet werden, daß — wie der Verfaſſer ſich die Sache vorſtellt — blos der in aller ſpekulativer Philoſophie verborgene Pantheis-

mus jenen innern organiſchen Zuſammenhang und wahrhaft lebendigen Entwickelungsproceß begründe; vielmehr glaubt auch Referent, daß jener Fortſchritt des philoſophiſchen Bewußtſeins im Ganzen und in ſeinen einzelnen Momenten eben ſo ſehr durch eine äußerliche, alſo traditionelle, Bildung und geiſtige Einwirkung der Individuen aufeinander, als durch eine innere, in der Natur alles deſſen, was Geiſt heißt, liegende Vernunftnothwendigkeit bedingt ſei; und daß es gerade nur darauf ankomme, daß jenes von Ewigkeit her beſtehende, allen ſelbſtſtändigen Gliedern dieſes Geiſterreiches gleichſam vorgeſchriebene allgemeine Entwickelungsgeſetz, und andererſeits der innere inſtinktmäßige Drang jedes Individuums nach geiſtiger Entwickelung, — daß, ſage ich — jene objektive und dieſe ſubjektive Beſtimmung in ihrer Identität als eine und dieſelbe anerkannt werden.

Berichtigungen

für I. B. 1. Heft der Zeitſchr. f. Philoſ. u. ſpek. Theologie ꝛc.

Seite	144.	Zeile	8	lies von ſtatt vor.
„	—	„	1.	von unten l. wird er ſt. wieder.
„	148.	„	21.	l. ein Widerſpruch ſt. im W.
„	156.	„	10.	l. idea und res ſt. was.
„	—	„	11.	l. Wirkung ſt. Wirkungen.
„	157.	„	29.	l. 1 Cor. 2, 10. ſt. 1 Tim. 2, 10.
„	158.	„	25.	l. Ref. ſt. Vf.

Um die wünſchenswerthe Mannigfaltigkeit des Inhalts in der Zeitſchrift zu erreichen, mußte der im erſten Hefte abgebrochene längere Aufſatz des Herausgebers: über das Verhältniß der Erkenntnißlehre zur Metaphyſik hier ausgeſchloſſen werden. Statt deſſen wird er, ſeinem weſentlichen Inhalte nach, in eine ſelbſtſtändige Form umgeſchmolzen im nächſten Hefte erſcheinen.

Zeitſchrift

für

Philoſophie und ſpekulative Theologie

unter Mitwirkung der Herren

Hofprediger Dr. Ackermann in Meiningen, Profeſſor Dr. H. Beckers in Dillingen, Geh. Medizinalrath Prof. Dr. Burdach in Königsberg, Geh. Medizinalrath Dr. Carus in Dresden, Prof. Dr. Chalybäus in Dresden, Prof. Dr. Erichſon in Greifswald, Prof. Dr. Carl Philipp Fiſcher in Tübingen, Prof. Dr. Friedrich Hoffmann in Würzburg, Diakonus Dr. W. Hoffmann in Winnenden, Prof. Dr. O. Krabbe in Hamburg, Univerſitätsrath Dr. Kreutzhage in Göttingen, Prof. Dr. Leupoldt in Erlangen, Conſiſtorialrath Prof. Dr. Lücke in Göttingen, Schöff und Syndikus Dr. J. Fr. von Meyer in Frankfurt a. M., Prof. Dr. Julius Müller in Marburg, Ober-Conſiſtorialrath und Prof. Dr. Neander in Berlin, Conſiſtorialrath Prof. Dr. Nitzſch in Bonn, Dr. Pabſt in Wien, Dr. Paſſavant in Frankfurt a. M., Geheimer Hofrath Prof. Dr. Platner in Marburg, Prof. Dr. Rothe in Heidelberg, Prof. Dr. Sengler in Marburg, Prof. Dr. Stahl in Erlangen, Prof. Dr. Staudenmaier in Freiburg, Prof. Dr. Steffens in Berlin, Prof. Dr. Tweſten in Berlin, Prof. Dr. Weiße in Leipzig, und And.

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,

Profeſſor der Philoſophie an der Königl. Preuß. Rhein-Univerſität.

Zweiter Band.

Bonn,
bei Eduard Weber.
1838.

Digitized by Google

Inhalt des zweiten Bandes.

Erſtes Heft.

Seite

Vom Leben der Menſchheit. Bruchſtücke aus einer künftig erſcheinenden Phyſiologie von Carus 1

Ueber das Verhältniß des Form- und Realprinzipes in den gegenwärtigen philoſophiſchen Syſtemen. Vom Herausgeber . 21

Zur Geſchichte des Unſterblichkeitsglaubens unter den Völkern des Alterthums. Von Ch. H. Weiße. 109

Recenſionen.

Vorleſungen über Glauben und Wiſſen, als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphiloſophie, gehalten von Dr. J. E. Erdmann. Von Chalybäus. 138

Vorleſungen über Religionsphiloſophie, gehalten von Dr. G. Fr. Billroth. Von Sengler 154

Zweites Heft.

Ueber den wiſſenſchaftlichen Anfang der Philoſophie. Von Ch. H. Weiße 181

Ueber das Problem der Erkenntniß. Von demſ. 196

Neue Syſteme und alte Schule. Vom Herausgeber 230

Recenſion.

Ueber die Philoſophie der Offenbarung. Von Dr. A. Günther 289

Vom

Leben des Menschen.

Bruchstücke aus einer künftig erscheinenden

Physiologie.

Von

Hof- und Medicinal-Rath Dr. Carus.

Die Physiologie, wenn sie ihren Zweck erfüllt, d. i. wenn sie wirklich ein naturgetreues Bild des gesammten lebendigen Lebens des Menschen uns liefert, ist, wie man mit einem biblischen Ausdruck sagen könnte: „zu allen Dingen nütze". Der Organismus des Menschen ist ein so wundervoll [illegible] gebildetes Ganze, daß welche Wissenschaft, welche Kunst der Mensch auch [illegible] Bereich [illegible] kann, als eine [illegible] Organismus [illegible], [illegible] diese Gliederung derselben zu erkennen. Seit mehr als zwanzig Jahren hat es mich daher [illegible] beschäftigt, eine Physiologie welche den obigen Zwecken möglichst entspräche [illegible] zu vollenden. — [illegible] der erste Theil derselben [illegible], aufgefordert durch den geehrten Herausgeber dieser Zeitschrift, einige Bruchstücke mit, welche vielleicht ihrer [illegible] und [illegible] Beziehung wegen den Lesern derselben einiges Interesse erregen können. — Bemerkt sei nur noch zuvor, daß das ganze Werk sich eintheilt in einen allgemeinen Theil, welcher den Begriff des Organismus ausführlich zu entwickeln hat, und in einen besondern Theil, welcher, nach einem Ueberblick des [illegible] und [illegible] Lebens (d. i. des Lebens der auf der Erde als [illegible]), sich damit beschäftigt, die specielle Physiologie in ihre [illegible].

lungen abzuſondern, nämlich 1) als Geſchichte des Lebens der Menſchheit, 2) als Geſchichte des Lebens des Menſchen, und 3) als Geſchichte des Lebens der einzelnen organiſchen Syſteme und Gebilde des Menſchen. — Die hier mitgetheilten Bruchſtücke ſind aus der erſten dieſer Abtheilungen entlehnt.

Es gehört überall zu den höchſten Aufgaben des Menſchen, von der Menſchheit als einem Ganzen, als einem ideellen Organismus einen Begriff zu erlangen, aufzuhören ſich als ein einzelnes Stück unter Einzelnen zu fühlen, und gewahr zu werden, daß der Menſch nur als ein Glied eines höhern Ganzen eine bleibende und tiefere Bedeutung erreichen und behaupten kann. — Auch in der Phyſiologie iſt die Aufgabe, das Leben der Menſchheit darzulegen, eine der wichtigſten, und ich werde im Folgenden verſuchen, nach den früher angegebenen Momenten einen Ueberblick des hierher Gehörigen zu geben. — Freilich ſtehen hier der an eine gewiſſe Reihenfolge gebundenen Betrachtung mancherlei Hinderniſſe entgegen! — Denn um das Leben der Menſchheit zu begreifen, wird eigentlich wieder die Kenntniß des Einzellebens, ja des Lebens der einzelnen organiſchen Syſteme im Menſchen vorausgeſetzt, und nichts deſto weniger ſetzt auch wieder das Studium des Beſondern die Kenntniß des Allgemeinen voraus, ſo daß in dieſer Beziehung die Wiſſenſchaft gleich dem wirklichen organiſchen Gebilde ſich ſtets ſphäriſch verhält und eine lineare Aufzählung nie einen vollkommen befriedigenden Gang gehen kann; indeß dieß iſt ein Mangel, auf welchen bei allen dergleichen Betrachtungen wir gleich von Anfang an gefaßt ſein müſſen.

Anmerkung. In der Anerkenntniß davon, daß der Menſch als Theil, mit vielen andern, ja allen Menſchen verbunden, erſt ein Ganzes zu bilden vermöge, welches ihn jeder weitern Ausbildung fähig macht, liegt der ſchöne

Begriff des Wortes „Religio“ als **allgemeine Verbindung**, und erſt in dieſem Sinne wird „Religion“ das höchſte der menſchlichen Güter, ja die Bedingung aller übrigen.

(Hier folgt nun zuerſt ein Abſchnitt über Entſtehung der Menſchheit, den ich hier auslaſſe.)

Entwicklung und Gliederung der Menſchheit.

Auch über die Entwicklung der Menſchheit ihrem früheſten Anfange nach ſchwebt ein geheimnißvolles Dunkel; können wir uns doch kaum in den uns nähern Perioden der Menſchheit einen entſchiedenen Begriff über die Art ihrer Fortſchreitung bilden. — Was ſich hierüber mit Beſtimmtheit ausſagen laſſen möchte, würde etwa Folgendes ſein:

1. Die Entwicklung der Menſchheit iſt **im Weſentlichen nothwendig eine geiſtige**; die Menſchheit an und für ſich nämlich kann nur ein ideeller Organismus genannt werden, und iſt folglich nur als ſolcher, obwohl im Einzelnen durch eine Vielheit von Individuen ſich darlebend, der Entwicklung fähig. Die Fortbildung und Entwicklung der Menſchheit ſchließt daher mannichfaltige Fähigkeiten, mannichfaltige Organe, deren erſtes und wichtigſtes die Sprache iſt, und unendliche Ideen, zu Wiſſenſchaften und Künſten ſich entwickelnd, an der Menſchheit auf, von welchem Allen ausführlichere Darlegung zu geben Gegenſtand der ſogenannten Weltgeſchichte und der Culturgeſchichte insbeſondere ſein muß. — Phyſiologiſch könnte dabei weſentlich in Frage kommen, ob man ſich dieſe Entwicklung zu denken habe von einem roheſten unvollkommenſten Zuſtande ausgehend und in mannichfaltigen Vor- und Rückwärtsſchwingungen allmählig eine immer größere Höhe erreichend; oder ob man naturgemäßer den reinſten vollkommenſten Zuſtand der Menſchheit in ihre früheſte Zeit zu verlegen, und alles Uebrige nur als ein Zurückgehen oder, nach dem Zurückgehen, als einen Verſuch, jene Höhe wieder zu erreichen, zu betrachten habe? — Die Vergleichung der Entwicklungs-

vorgänge aller einzelnen organiſchen Weſen, ſowie die Beachtung des Zuſtandes, in welchem völlig uncultivirte Völker noch jetzt ſich befinden, ſcheint unbedingt für die erſte Annahme zu ſprechen, und es iſt kein Grund vorhanden, die ideelle Entwicklung organiſcher Maſſen anders zu denken, mindeſtens könnte, wenn die Menſchheit mit ihrer bedeutendſten Höhe begonnen hätte, überhaupt nur von einer Rückbildung und nicht von einer Entwicklung die Rede ſein, wogegen doch die Beachtung der Geſchichte ſpricht.

Anmerkung. Wie tief eine eigentlich phyſiologiſche Erkenntniß des Menſchheitlebens in alle andere wichtige Aufgaben menſchlichen Wiſſens eingreift, davon kann gerade bei dieſem Capitel die Lehre von der Entwicklung der Sprache ein auffallendes Beiſpiel gewähren. Hat man einmal deutlich erfaßt, was ein Organismus ſei, und wie ſein Leben zuerſt darin ſich äußern müſſe, die Organe welche ſeiner Idee nach ihm weſentlich ſind, mit Nothwendigkeit darzubilden, hat man begriffen, was ein ideeller Organismus heiße, und daß ein ideeller Organismus auch nur ideelle Organe darbilden könne *), ſo wird man mit einemmale einen vollkommen klaren Begriff auch von der Entwicklung der Sprache in der Menſchheit erhalten können. — Wie ſehr hat man ſich nicht mit Gedanken über den Urſprung der Sprache abgemüht, indem Einige nachzuweiſen gedachten, wie ein Gott der Menſchenmaſchine die Sprache gleich als ein Fertiges gelehrt habe, Andere zeigen wollten, wie dieſer oder jener Menſch zuerſt dieſe oder jene Sprache erfunden haben könne (wie man ſich etwa jetzt beſondere Chiffern zum Schreiben erfindet), bis Herder mit ſeiner trefflichen Abhandlung (über den Urſprung der Sprache, Berlin 1772) hervortrat und beſtimmter nachzuweiſen ſuchte, wie die Entſtehung der Sprache nothwendig in der menſchlichen Organi-

*) Wovon ausführlich im Frühern gehandelt worden iſt.

ſation ſelbſt begründet ſei. Allein noch war die Phyſiologie zu dunkel, Herder ſelbſt nicht genug Phyſiolog, als daß er hätte den Gegenſtand in ſeiner ganzen Eigenthümlichkeit erfaſſen können, und ſelbſt in der neueſten außerordentlich geiſtvollen Abhandlung über die Kawi-Sprache durch W. v. Humboldt fehlt die eigentliche phyſiologiſche Baſis. Erſt wenn man weiß, daß eben ſo wie dem Baume (der Gemeinſamkeit aller Knospen-Individuen) ganz andere Eigenſchaften zukommen, als irgend einer einzelnen Knospe (denn jede ſolche Einheit Vieler iſt nicht als bloße Addition ſondern als Multiplication zu denken, wo das Product ein ganz anderes iſt als die Factoren): ſo wird man begreifen, wie der Menſchheit eine andere gemeinſame Stimme, das was wir oben die Sprache nennen, zukommen muß, als diejenige Stimme iſt, welche wir im einzelnen Menſchen, ähnlich dem thieriſchen Laut gewahren, und wie dieſe gemeinſame Stimme, die Sprache, ſobald eine Vielheit von Menſchen verbunden auftritt, ſogleich ſich nothwendig geſtalten müſſe, eben ſo wie wir finden werden, daß ein gewiſſes Geſetz über Verhältniß der Zahl männlicher und weiblicher Individuen ſogleich offenbar wird, wenn eine Vielheit von Menſchen beobachtet wird, und unſichtbar bleibt, wenn man Wenige nimmt.

Einen zweiten wichtigen Satz dürfen wir ſodann über dieſen Gegenſtand ausſprechen: Die Entwicklung der Menſchheit iſt ſchlechterdings durch eine Vielheit der Menſchen bedingt. Man könnte nämlich ſich wohl dieſe Entwicklung ſo denken, daß die eigentliche Idee der Menſchheit ſelbſtſtändig in jedem einzelnen Menſchen heranwüchſe und ſich fortbildete, und daß dann nur gleichſam durch Addiren aller dieſer Einzelheiten die Summe der Entwicklung der Menſchheit bedingt wäre; — allein ſo darf es keineswegs gedacht werden! — Wie ein Dreieck etwa aus drei Linien beſteht, deren keine allein irgend eine Eigenſchaft des Dreiecks hat, während

ihre Zuſammenfügung dieſe Figur von geometriſch ſo merkwürdigen Eigenſchaften bedingt, wie das Multiplicationsproduct etwas entſchieden anderes als die beiden Factoren iſt, aus welchen es entſtand; ſo iſt das Princip der Menſchheit und alles, was ſeine Entwicklung heißt, etwas, das nur durch Vereinleben der Menſchen bedingt wird. Der völlig iſolirte Menſch könnte nur das was von Thierheit in ihm iſt entwickeln; dahingegen er ſogleich durch jenes Vereinleben in der Menſchheit ſelbſt ſich in ſeinem Weſen geſteigert findet und aus dem Begriff des bloßen Geſchöpfs zum Begriff der Perſon ſich erhebt. — Dieſes höchſt merkwürdige Verhältniß recht feſt zu halten, iſt bei phyſiologiſchen wie bei pſychologiſchen Dingen von größter Wichtigkeit, und rückſchließend hiervon möchte man hieraus noch einen weitern Grund dafür entnehmen, daß die Menſchheit ſelbſt nicht mit einem einzelnen Menſchen, ſondern ſogleich mit einer Vielheit von Individuen entſtanden ſei.

Anmerkung. Es iſt äußerſt lehrreich darauf zu achten, wie das hier berührte Verhältniß der Menſchheit, nach welchem das ſich Darleben dieſer Idee und, was daſſelbe iſt, ihre Entwicklung, nur an eine Vielheit von Individuen gebunden iſt (aus welcher ſie jedoch nicht durch bloße Addition ſondern erſt durch innere Multiplication hervortritt) ſchon auf den niedern Stufen epitelluriſchen Lebens wahrgenommen werden kann. — Schon der Baum, aus einer Anzahl von Individuen, d. i. Knospen, beſtehend, deren keine dem Begriffe des Baumes entſpricht, die Pennatula auf dieſelbe Weiſe aus thieriſchen Individuen zu einem dieſem ſelbſt heterogenen Ganzen geworden, geben hiervon merkwürdige Beiſpiele.

Einen dritten merkwürdigen Satz dürfen wir über Entwicklung der Menſchheit im Allgemeinen aufſtellen, welcher zwar auf eigene Weiſe dem zweiten zu widerſprechen ſcheint, ihm aber doch in Wahrheit nicht widerſpricht, d. i. —: Die höchſte

Entwicklung der Menſchheit bethätigt ſich jedesmal individuell in einzelnen auserwählten Menſchen, und wird ſich nie in der geſammten Vielheit der Menſchen zugleich bethätigen können. Indem nämlich die Idee der Menſchheit keine andere als eine organiſche ſein kann, wird dadurch eine unendliche Mannichfaltigkeit ihrer Glieder, und, dieweil dieſe als organiſche ſich auf eine ideelle Einheit beziehen müſſen, ein centrales Verhältniß unter dieſen Gliedern nothwendig vorausgeſetzt, woraus denn abermals folgt, daß der centralen Glieder nur wenige und einzelne, der auf dieſe ſich beziehenden unendlich viele ſeyn werden. — Aus demſelben Grunde finden ſich die höchſten Organe eines Organismus nur einzeln und der Maſſe nach untergeordnet vor, und aus demſelben Grunde ſind unter den epitelluriſch Lebendigen die höhern innerlich edlern und reichern Formen ſeltner, während die niedern in wahrhaft ungeheurer Menge und Mannichfaltigkeit ſich entwickeln. —

Es iſt nun eine der ſchönſten, aber von dieſem Standpunkte doch bisher noch wenig beachteten Aufgaben der Weltgeſchichte nachzuweiſen, wie einzelne Entwicklungsperioden der Menſchheit in dieſem oder jenem bedeutenden Individuum ihren Mittelpunkt gefunden haben, und in welchem Verhältniß die Vielheit der Individuen dann zu ſolchen Einheiten geſtanden hat. Hoffentlich wird eine ſolche Aufgabe leichter gelöſt werden, wenn das Verſtändniß organiſchen Lebens tiefer in die Behandlung philoſophiſcher Wiſſenſchaften eingedrungen iſt.

Ein vierter Satz, welchen wir über Entwicklungsgeſchichte der Menſchheit aufſtellen dürfen, iſt: Dieſe Entwicklung erfolgt in verſchiedenen Gegenden der Erde auf ſehr verſchiedene Weiſe. Die Urſachen, welche in einem Himmelsſtriche raſcher, in dem andern langſamer dieſe Entwicklung erfolgen laſſen, die Urſachen, warum zuweilen in manchen Gegenden dieſe Entwicklung während Jahrtauſenden einen Stillſtand zu machen ſcheint, und warum in einer andern das gleichſam einer Spirallinie folgende Vor- und Rückwärts-

ſchwanken dieſer Entwicklung lebhafter ſich regt, vermögen wir nur in geringem Maaße zu beurtheilen. — Daß Clima, Boden und Gewäſſer auch hierauf nicht ohne Einfluß ſind, iſt wohl klar, und man kann die eigenthümliche regelmäßige Gliederung und organiſche Theilung der über Meeresboden aufſteigenden Höhenzüge, welche wir Europa nennen, nicht betrachten, ohne daran zu denken, daß gerade durch dieſe ſeine regelmäßige Gliederung auch die höhere geiſtige Entwicklung europäiſcher Menſchheit weſentlich bedingt ſein möge; allein freilich, ſo wie wir näher in das Detail dieſes „warum“ zu dringen ſuchen, ſo ſtoßen wir auf lauter Ungewißheit.

Hat man ſich übrigens nach allen Vergleichungen auch hinlänglich überzeugt, daß die Entwicklung der Menſchheit im Weſentlichen eine geiſtige iſt, ſo iſt doch zuletzt auch noch die Frage nicht abzulehnen: ob die einzelnen Glieder der Menſchheit, die Völker, die Menſchen, nicht auch in ihrer phyſiſchen Organiſation in der Folge der Zeit zu einem Andern ſich entwickelt haben, oder ob ſie in dieſer Beziehung weſentlich dieſelben geblieben ſind? — Achten wir auf mannichfaltige Traditionen und Mythen, ſo hören wir freilich von ungeheurer Lebensdauer und von ungewöhnlicher Körpergröße der Urſtämme des Menſchengeſchlechts; indeß noch keine einzige wiſſenſchaftliche Unterſuchung hat jene Angaben beſtätigt. Die Lebensrechnung der Patriarchen mag zum Theil nach Mondumläufen gezählt ſein, und Ueberreſte menſchlicher Körper von mehreren Jahrtauſenden her haben keinen weſentlichen Unterſchied in der Ausmeſſung ihrer Glieder gegen die der jetzigen Menſchheit erkennen laſſen, ſo wie denn ſelbſt die ihrem Alter nach kaum zu berechnenden früheſten Werke der Architektur und Sculptur (man denke an die indiſchen Höhlentempel) auf im Weſentlichen völlig unverändert gebliebene Bildung des Menſchen deuten. — Daß indeß eine höhere geiſtige Entwicklung im Ganzen ſtets eine zärtere Organiſation im Einzelnen herbeiführen muß, liegt wohl am Tage, möchte aber doch immer zu ſehr individuell

bleiben, um der Menſchheit im Ganzen zugeſchrieben zu werden *).

Verhältniß der Glieder der Menſchheit unter ſich und zum Ganzen.

Es iſt bereits im Vorigen geſagt, daß Darſtellung der Menſchheit als Staat vollkommen im Begriffe der Menſchheit liege, ihr eben ſo zukommen, wie dem Vogel der Neſtbau, und der Spinne der Trieb, ihr kunſtvolles Gewebe zu bilden. — Die Menſchheit muß ſich, vermöge innerer Nothwendigkeit ihrer Anlage, zum Staat organiſiren, und iſt folglich keineswegs zu denken als durch Willkühr eines Einzelnen zum Staate organiſirt, denn was Einzelne dazu beitragen, tragen ſie nur bei, in wiefern ſie einzelne Organe der Menſchheit ſelbſt ſind, und ein im Ganzen waltender Drang durch ſie gerade deutlicher ſich ausſpricht. — Es iſt nun eben ſo nothwendig, von dem Begriffe des entwickelten Staates auszugehen, wenn man das Verhältniß der Glieder der Menſchheit d. i. der Menſchen unter ſich und zum Ganzen deutlich gewahr werden will, als es nothwendig iſt, von dem Begriff des wenigſtens einigermaßen ausgebildeten Menſchen anzufangen, wenn man über die Funktionen ſeiner einzelnen Organe und deren Verhältniß zum Ganzen Aufſchluß verlangt; denn natürlich, ſo lange der Menſch noch etwa als Eibläschen erſcheint, d. i. gänzlich unentwickelt iſt, kann von Verhältniß ſeiner Sinnes-Organe u. ſ. w. nicht die Rede ſein. Allerdings wächſt nun die Phyſiologie, indem ſie in dieſe Verhältniſſe eingeht, gewiſſermaaßen zur Politik aus, allein, obwohl ſie, bei allgemeiner Abhandlung ihres ganzen Umfangs, dieſes Feld nur obenhin berühren kann, ſo darf ſie doch nicht unterlaſſen, wenigſtens mit Beſtimmtheit anzudeuten, daß daſſelbe nur auf i h r e n Grundlagen gebaut,

*) Es folgt nun die Betrachtung der Gliederung der Menſchheit in Racen und Geſchlechter, welches alles denn hier übergangen bleibt.

eine naturgemäße Deutlichkeit und wiſſenſchaftliche Anordnung gewinnen kann.

Anmerkung. Nachdem ich auch von dieſem Zweige der Phyſiologie bereits die Grundlinien entworfen hatte, kamen mir die Arbeiten des Grafen Buquoy „über Staatskunſt im Lichte der Phyſiologie, Iſis 1836" zu Geſicht, und ich fand über Vergleichung des Staats mit einem organiſch gewordnen Individuum, ſo wie über manche aus dieſer Vergleichung zu entnehmenden Lehren ſo viel Treffendes ausgeſprochen, daß ich dieſe Arbeiten hier, wo wir dieſe Gegenſtände nur andeutend vorführen können, um ſo mehr zur aufmerkſamen Beachtung empfehlen muß. Dreierlei will ich indeß hierbei doch zu bedenken geben: es ſind bei dieſen Arbeiten die phyſiologiſchen Grundlagen, aus welchen ſich ergiebt, daß die Menſchheit durchaus zur Entwicklung als organiſches Ganzes beſtimmt ſei, nicht hinlänglich beachtet, und es ſcheint daher oftmals da nur eine ſcharfſinnige Vergleichung zwiſchen Staat und Organismus aufgefunden, wo man vielmehr den Staat ſelbſt als nothwendig in der Menſchheit entwickelten Organismus erkennen ſollte. Zweitens iſt nicht immer die Nachweiſung organiſcher Gliederung der als Staat erſcheinenden Menſchheit frei und ſelbſtſtändig genug betrachtet, ſondern man hat ſie der organiſchen Gliederung des Menſchenleibes ſelbſt (welche höchſtens hie und da als Analogon dienen kann) gleich geſtellt. — Iſt es aber doch mit andern Dingen auch ſo gegangen! — Man hat vielleicht nicht mehr der Erkenntniß vom organiſchen Leben der Erde geſchadet, als indem man daſſelbe geradezu mit dem Leben eines Thieres verglich und unterließ, es als Leben sui generis zu betrachten. — Von allen dergleichen Betrachtungen gilt auch überdies das, was in der Anmerkung zu §. 99. ausgeſprochen worden iſt — nämlich man muß, um ihre Wahrheit und ihren Werth hinreichend anzuerkennen, ſich hüten, ſie zu weit zu verfolgen. 3. Wenn

überhaupt jede Einführung einer neuen Vorſtellungsart eine vorſichtig und klar gebildete, alles Ungewöhnliche im Ausdruck vermeidende Sprache fordert; ſo verlangen beſonders Erörterungen, welche aus einer Disciplin in eine andre, mit der erſten vorher gar nicht in Rapport geweſenen Disciplin führen, wohl eine noch vorſichtigere, mehr ſucceſſive Bearbeitung, als dort ihnen zu Theil geworden iſt. — Um indeß zu zeigen, daß manches treffende Wort darin enthalten iſt, ſei es erlaubt, nur ein paar Stellen anzuführen: — „Niemand vermag einen Staat zu organiſiren, eben ſo wenig als irgend Jemand im Stande iſt einen Thierleib zu organiſiren.“ — „Es iſt ein ungeheurer Irrthum, iſt aller unbefangenen und klar erſchauten Anſicht des geſammten Naturwaltens, und insbeſondere des hiſtoriſchen Waltens am Weſen der Staaten, gänzlich zuwider, wenn man meint, daß es eine einzige Grundform des Staatslebens gebe, welcher alle einzelne Staaten theilhaftig zu werden ſtreben müßten; — gerade als ob es in des Froſches Beſtimmung läge, ſeine Froſchexiſtenz abzulegen und nach der Menſchenexiſtenz zu ringen, oder als ob ſich der Fiſch das Leben im Waſſer abgewöhnen ſollte, um fernerhin auf dem feſten Lande umherzuſtreifen.“

Wenn es nun überhaupt im Weſen eines Organismus begründet iſt, daß ſeine Elementartheile in Organe, und Organe wieder in Syſteme vereinigt erſcheinen, ſo muß ein ähnliches Verhältniß auch den einzelnen Menſchheitgliedern beſtimmt ſeyn; und in Wahrheit zeigt es ſich in der Verbindung mehrerer Perſonen zur Familie, vieler Familien zur Corporation, vieler Corporationen zu einzelnen Staaten, und der Staaten zu dem (freilich wohl ſobald noch nicht ausgebildeten) Staatenbunde der Menſchheit auf das deutlichſte. — Es tritt dann auch im Verhältniß der Staatsglieder hervor, was vom Organismus im Allgemeinen gilt, nämlich daß ſie, die ſämmtlich in fortwährendem Untergehen und Wiederentſtehen begriffen ſein müſſen, ſchneller in ihren Daſeinsformen wechſeln und eine kürzere

Exiſtenz haben, inwiefern ſie als einzelne Perſonen erſcheinen; dagegen etwas langſamer wechſeln und eine längere Exiſtenz haben, inwiefern ſie Familien und Corporationen ſind, und am längſten dauern, inwiefern ſie als größere Syſteme im Organismus der Menſchheit, als Staaten, erſcheinen.

Anmerkung. Ueber die Zeit, innerhalb welcher eine Generation, ein Menſchenalter, innerhalb der Menſchheit wechſelt, hat man vielfältige Berechnungen angeſtellt und dadurch die ältere Annahme, daß ein Jahrhundert circa drei Generationen ſähe, oder daß die mittlere Lebensdauer 30—33 Jahre betrüge, noch verſchiedentlich und beſonders nach den Localitäten modificirt (ſ. Casper „die wahrſcheinliche Lebensdauer der Menſchen". Casper ſetzt dieſe Zeit auf circa 28 Jahr). Ueber die Zeit, in welcher Corporationen und Staaten nothwendig wieder untergehen müſſen, kennen wir keine feſte Gränze, indeß verweiſe ich hierüber auf die Berichte der Geſchichte, welche oftmals da (ſo bei Meroë am obern Nil) uns Wüſten zeigt, in denen Gazellen weiden, wo früher volkreiche Städte und Staaten blühten.

Wie nun in Folge der Beziehung aller Theile und Glieder eines Organismus auf ſeine ideelle Einheit einige mehr central und höher, andere mehr peripheriſch und niedriger erſcheinen müſſen, ſo auch in der Menſchheit. Der Maaßſtab der geringern oder höhern Bedeutung des Einzelnen kann auch hier nur gegeben ſein durch den Grad, bis zu welchem ſich in ihm die Idee der geſammten Menſchheit wiederholt. Die Perſönlichkeit, welche die univerſellen durch die Menſchheit zu realiſirenden Gedanken in ihrem Geiſte trägt, , die Perſönlichkeit, in welcher die Ideen von Willens-Kraft und Schönheit, Wahrheit und Güte, welche das höchſte Eigenthum der Menſchheit ſind, am entſchiedenſten, ſoweit dies im Individuum möglich iſt, ſich bethätigen, wird die höchſte ſein, und von hieraus wird ſich die Gradation weiter finden laſſen. Daher kommt es denn, daß man ſchon in alter Zeit die reinſte Perſönlichkeit,

welche auf Erden erſchienen iſt, nicht menſchlich edler zu bezeichnen wußte, als indem man ihr den Namen gab „Sohn des Menſchen“ d. i. der Menſchheit.

Anmerkung. Auf ähnliche Weiſe kann die phyſiologiſche Geſchichte des Thieres wie des einzelnen Menſchen zeigen, daß ſich diejenigen Organe als die höchſten bewähren, welche die Idee animalen Lebens am concentrirteſten enthalten, weshalb denn die Nervengebilde (denn das ganze Thier und der ganze Menſch iſt urſprünglich Nervenmark) billig hier die höchſte Stelle einnehmen. Ja man ahnet ſogar auf das beſtimmteſte die Analogie zwiſchen gewiſſen Arten der Perſönlichkeit in der Menſchheit, und gewiſſen Arten von Organen im Menſchen; (iſt nicht ein Raphael gleichſam ein Auge der Menſchheit, und ein Mozart ein Ohr der Menſchheit?) aber wieder hüte man ſich dieſen Analogien zu weit nachzugehen, ſie ſind nur aus einer gewiſſen Ferne — wahr. Der Wiſſenſchaft iſt viel Unheil durch Nichtbeachtung ſolcher Regeln und ſolcher Mäßigung entſtanden! — Und wie ein Geiſt, den wir als eins der ſchönſten und umfaſſendſten Organe der Menſchheit betrachten dürfen, ſich einſt vernehmen ließ:

„Viele Dinge ſind's
„Die wir mit Heftigkeit ergreifen ſollen:
„Doch andere können nur durch Mäßigung
„Und durch Entbehren unſer eigen werden“;

ſo iſt nie zu vergeſſen, daß auch in wiſſenſchaftlich philoſophiſcher Betrachtung manches nicht ſcharf und genau genug verfolgt, anderes aber nur mit Mäßigung aus einer gewiſſen Ferne betrachtet werden könne und ſolle.

Endlich iſt hinſichtlich des Verhältniſſes der Glieder der Menſchheit unter anderm noch daran zu erinnern, daß, wenn wir von einer Seite allerdings gewahr werden, daß gewiſſe Perſönlichkeiten höher, andere niedriger gebildet, und ſonach die einen mehr die andern weniger begünſtigt ſcheinen, doch unter ihnen daſſelbe Verhältniß eintritt, welches als dem Ver-

hältniß der verſchiedenen Organiſationen gegen einander entſprechend, ſchon in der Einleitung namhaft gemacht wurde. Müſſen wir nämlich zugeben, daß unter verſchiedenen Organismen, obwohl im Ganzen von verſchiedener Dignität, doch jeder in ſeiner Art einer eigenthümlichen in ſich vollkommnen Entwicklung ſich erfreut, eine Vollkommenheit beſitzt, welche wieder auf diese Art keinem andern zukommt, ſo werden wir bei aufmerkſamer Betrachtung uns auch überzeugen, daß ein vollkommen gleiches Verhältniß eben ſo zwiſchen den verſchiedenen Gliedern der Menſchheit, ſobald nur jedes in ſeinem Sinne zu einer vollkommnen Entwicklung gelangt iſt, Statt finde. Wir werden demnach finden, daß, wie die verſchiedenen Alter und das verſchiedene Geſchlecht jedes ſein eigenthümliches Glück und ſeine eigenthümliche Vollkommenheit beſitzen, ſo auch jegliche in ihrer Art geſund entfaltete Perſönlichkeit von Haus aus ihren eigenthümlich ſchönen Lebenskreis angewieſen erhalten habe, und werden erkennen, daß dieſer Lebenskreis ihr ein Glück zuſichert, welches gerade in dieſem Maaße auch nur ihr zu Theil wird, und werden kann, und in andern ſich immer wieder auf eine andere Weiſe geſtalten muß.

Anmerkung. Auch dieſer, ganz aus reiner Naturanſchauung ſich ergebende Satz iſt für höhere ethiſche Gegenſtände von der wichtigſten Bedeutung und läßt die breiteſte und bedeutendſte Anwendung zu, — ja man darf ſagen, daß aus ihm allein mit Wahrſcheinlichkeit entnommen werden könne, was Philoſophen und Theologen mitunter auf ziemlich abſtruſe Weiſe zu geben verſucht haben: — nämlich eine ächte Theodicee.

Vom Verhältniß der Menſchheit als eines Ganzen zu andern und zum höchſten Ganzen.

Mehreres, was ſtreng genommen nur hier erörtert werden ſollte, wurde bereits in dem Vorhergehenden beiläufig berührt. — Es gehört hierher namentlich die Stellung der Menſchheit

gegen die übrigen Lebenskreiſe der Erde und gegen das Kosmiſche. Schon im Allgemeinen iſt nämlich darauf aufmerkſam gemacht werden, wie bedeutungsvoll es gerade für den höhern Standpunkt der Menſchheit ſey, daß die letztere nicht nur das Vorhergegangenſeyn der Erdbildung, gleich den übrigen epitelluriſchen Organismen, ſondern zugleich das Vorhergegangen- und Vorhandenſeyn von Protorganismen, Pflanzen und Thieren mit Beſtimmtheit erfordere, dafern ſie ſelbſt zur Entwicklung kommen ſolle, während man ſich ſehr wohl Entſtehung von Pflanzenwelt ohne Thierwelt und Thierleben (im Meere) ohne Pflanzenleben denken darf. — Muß demnach in dieſer Beziehung allerdings die Stellung des Lebenkreiſes der Menſchheit eine höhere genannt werden, weil ſie die Andern gleichſam als ihre Grundlage vorausſetzt, ſo iſt doch auch nicht zu überſehen, daß eben dadurch ihr Daſeyn wieder abhängig erſcheint von der Entwicklung jener andern epitelluriſchen Geſchöpfe, und ſie, die auf intellectueller Seite eine höhere Selbſtſtändigkeit als alle andere uns bekannte Weſen zu haben ſcheint, in phyſiſcher Beziehung wieder gerade in ſo hohem Grade, und mehr als alle übrigen, der Selbſtſtändigkeit entbehrt, und von ſo mannichfaltigen Bedingungen ſich in ihrer Exiſtenz abhängig gemacht findet.

Eine ſehr merkwürdige, ganz hierhergehörige Unterſuchung entſteht uns ferner, wenn wir darauf achten, daß, wie die Menſchheit allerdings in ihrem Daſeyn vollkommen bedingt wird durch äußere telluriſche und epitelluriſche Einflüſſe (wohin namentlich Wirkung von Clima, Boden, Luftbeſchaffenheit u. ſ. w. gehört, als welche bald retardirend bald fördernd zur Entwicklung der Menſchheit ſich verhalten); ſo auch andrerſeits durch die Menſchheit und ihre Einwirkung Erde, Clima, Pflanzen und Thiere auf das mächtigſte verändert und umgeſtimmt werden. Auch dieß ſind ſo weitſchichtige Unterſuchungen, daß ſie wohl eines eignen Werkes vollkommen würdig wären, und daß wir hier wieder nur andeutend in dieſer Beziehung verfahren können. Fragen wir jedoch, was wohl das

Weſentlichſte, das am meiſten Charakteriſtiſche der Wirkung ſei, welche die Menſchheit auf die ſie umgebende Natur ausübt, ſo mögen wir nur ſelbſt bedenken, welche Wirkung hervorgehen kann und muß, wenn eine höhere geiſtige und eine rohere phyſiſche Macht in Conflict tritt? — Die Wirkung kann auf die letztere keine andere, als *eine veredelnde, vielleicht das Gewaltſame und Energiſche derſelben etwas ſchwächende, immer aber ihre ideelle Seite nur weſentlich hervorhebende* ſeyn. — Prüfen wir nun in dieſer Beziehung die factiſch erwieſene Einwirkung der Menſchheit auf die ſie umgebende Natur nach den verſchiedenſten Beziehungen, ſo werden wir nur eben ſo viel Belege zu dem oben ausgeſprochenen Reſultate finden. Unter dem Einfluſſe der Menſchheit wird der Boden geebneter und für Erzeugung feinerer Producte geeigneter, der Lauf des Waſſers wird geregelter, ſelbſt das Clima wird oftmals milder, die Pflanze wird in ihrer Blüthe ſchöner und ihrer Frucht feiner, und das Thier veredelt ſeine Geſtaltung, während in ſeinem Innern geiſtige Fähigkeiten zu einer Höhe entwickelt werden, wie ſie nur immer ohne Möglichkeit einer Perſönlichkeit erreichbar iſt.

Anmerkung I. In erſter Beziehung, um zu erkennen, wie mächtig äußere Verhältniſſe: Luft, Boden, Gewäſſer, Clima, Vegetation und ſelbſt die Thierwelt auf Umſtimmung des Charakters der Menſchheit einwirkten, nehme man nur getreue Schilderungen zur Hand, welche zeigen, wie ein und derſelbe Menſchenſtamm, aus einer Umgebung in eine weſentlich andere verſetzt, ſich weſentlich ſelbſt umändert. M. ſ. *Bonſtetten*, der Menſch des Südens und des Nordens. — Man vergleiche die Schilderungen der von Spaniern abſtammenden Chileſen in *Pöppigs* bekannter Reiſe 1ter Theil mit den Schilderungen der Spanier in den ſehr lebendig geſchriebenen Skizzen aus Spanien von *Huber* (zumal die erſten Theile) oder den bekannten Charakter europäiſcher Engländer mit den nordamerikaniſchen Engländern nach den Schilderungen der

Miß Trollop und Anderer. Auch will ich auf den kleinen Beitrag aufmerkſam machen, den ich in meinem Tagebuche (Paris und die Rheingegenden 1 Theil) zur Erklärung des Pariſer Charakters von Natureinflüſſen aus gegeben habe.

Anmerkung II. Was die zweite Beziehung der Menſchheit auf äußere Natur, und die Veränderung der letztern durch jene betrifft, ſo gehört hierher eigentlich das ganze weite Feld der Culturgeſchichte der Erde und ihrer Geſchöpfe durch den Menſchen, zu welcher die Schriften von Heeren, von Herder und von Link (die Urwelt) ſo intereſſante Beiträge enthalten. Wir wollen dabei nicht unterlaſſen, zu bemerken, daß früher auch Manches in dieſer Beziehung übertrieben dargeſtellt worden iſt, daß man namentlich die Umänderungen im Clima theils aus telluriſchen Urſachen theils in Folge der Cultur größer dargeſtellt hat, als ſie ſich bei genauer Prüfung ergeben (worüber insbeſondere der 2te Theil von Links Urwelt des Intereſſanten Viel enthält); allein nichts deſtoweniger ſind dieſe Umänderungen doch bedeutend, und z. B. in Deutſchland durch Ausrottung der Wälder, Austrocknung der Sümpfe u. ſ. w. wohl erklärlich. Am auffallendſten iſt es jedoch, wie Pflanzen und Thiere an Ausbildung gewinnen. Nicht nur, daß der regelmäßige, über ungeheure Strecken ſich verbreitende Anbau gewiſſer Pflanzen der Erdfläche eine andere Phyſiognomie aufdrückt, die Pflanzen ſelbſt verändern und verſteinern auf das merkwürdigſte ihre Eigenſchaften, ſo daß bei vielen der urſprüngliche Charakter gar nicht mehr gekannt iſt und in Zweifel bleibt, von welcher Art man irgend eine cultivirte Form ableiten ſoll. — Auf dieſe Weiſe kannte man ſchon in unſerer Zeit von der neueſten vielcultivirten, und erſt ſeit noch nicht drei Jahrhunderten zu uns gekommenen Kartoffel die Urpflanze nicht mehr, bis Pöppig in den chileſiſchen Gebirgen dieſelbe mit kleinen bitterſchmeckenden

Knollen wiederfand, die ſich auf das bedeutendſte von den jetzt überall cultivirten unterſcheiden. Aehnliches gilt von den Obſt= und Getraidearten. — Wie ſehr aber die der Cultur fähigen und durch viele Generationen veredelten Thiere durch Einwirkung der Menſchheit an Schönheit der Geſtalt und intellektueller Ausbildung gewonnen haben, bedarf keiner weitern Auseinanderſetzung. —

Ganz in die Reihe hier abzuhandelnder Gegenſtände gehört ferner noch die Frage nach der Urſache davon, daß ſeit uralten Zeiten gewiſſe Arten von Thieren dem Menſchen ſich näher gehalten, ſeinen Zwecken ſich förderlich und für ſeine Einwirkungen beſondere Empfänglichkeit bewieſen haben. Es verdienen hier folgende Momente zunächſt Berückſichtigung: 1) Sämmtliche edlere, nicht nur zur Nahrung dienende, ſondern dem Menſchen zugleich in ſeiner Thätigkeit fördernde Hausthiere gehören der höchſten, d. i. der Klaſſe der Säugethiere an. 2) Sämmtliche gehören wieder unter den Säugethieren den höhern eine gewiſſe Reihe abſchließenden Sippſchaften zu. — Ich habe bereits in der 2ten Ausgabe meiner vergleichenden Zootomie Bd. I. S. 27 darauf aufmerkſam gemacht, daß die drei Stufen der Fiſche, Lurche und Vögel in den Säugethieren dreifach wiederholt und durchgebildet werden, d. i. die Fiſche zuerſt durch die Wallfiſche, dann durch die Phoken, zuhöchſt durch die Pachydermen. — Die Lurche zuerſt durch die Edentaten, dann durch die Beutelthiere, zuhöchſt durch die Wiederkäuer. — Die Vögel zuerſt durch die Flederthiere, dann durch die Nager, und zuhöchſt durch die Raubthiere — während die reinen Repräſentanten der Säugethiere die Affen bleiben. — Nun kommen alſo nur aus den Sippſchaften, welche die dritte und höchſte Wiederholung bilden, wie oben geſagt iſt, Gattungen als eigenthümliche Hausthiere vor, aus den Pachydermen der Elephant und das Pferd, aus den Wiederkäuern das Schaaf, das Lama, das Kameel und der Stier — aus den Raubthieren der Hund. — Jedenfalls iſt hiernach, daß gerade die Spitze aller Wiederholungsreihen des Thierreichs allein

mit dem Menſchen in nähern Rapport tritt, ſehr bedeutungsvoll. — Allerdings ſchließen ſich noch außerdem manche andere Thier-Gattungen dem Menſchen an, bauen an ſeine Wohnungen, laſſen ſich leicht von ihm zähmen, wirken aber nie ſo eigenthätig für ſeine Zwecke mit, und ihr Anſchließen ſcheint allein auf gewiſſen von uns noch nicht gekannten organiſchen Anziehungen zu beruhen, denen gleich, welche veranlaſſen, daß gewiſſe Pflanzen nur in gewiſſer Geſellſchaft mit andern, oder Thiere neben andern (wie der Pilotfiſch neben dem Hayfiſch) leben. Was dagegen endlich das Vorkommen von eignen Epizoen und Entozoen an und in dem Menſchen betrifft, ſo ſind dies ſtreng genommen frei- und zu eignen Organismen gewordene Krankheiten und bedürfen deshalb hier keiner weitern Berückſichtigung, es wird vielmehr ſpäter, wo von der Lebensſtörung die Rede iſt, ſich noch Gelegenheit ergeben, darauf zurückzukommen.

Anmerkung. Es iſt intereſſant zu beachten, wie verſchiedene Stämme der Menſchheit auch verſchiedene Thiergattungen an ſich herangezogen haben; die öſtlichen Dämmerungsvölker im Süden den Elephanten, und zum Theil *) den Hund, im Norden das Rennthier und den Hund; am Uebergange zu den Nachtvölkern das Kameel und den Hund, am Uebergange zu den Tagvölkern den Stier, das Schaaf und das Pferd. — Die weſtlichen Dämmerungsvölker ſcheinen nächſt dem Hunde (bei den Mexikanern) nur das Lama als eigenthümliches Hausthier gekannt zu haben. — Am raffinirteſten iſt die Cultur des Pferdes, Hundes und einiger Wiederkäuer bei den Tagvölkern geworden. Aus den übrigen Thierklaſſen bieten nur noch die beiden zunächſt höhern einige Beiſpiele dem Menſchen näher gekommener Arten dar. — So von den Vögeln einige Sper-

*) Bezieht ſich auf eine früher nachgewieſene Theilung der Maſſe der Menſchheit in Tag- Nacht- und Dämmerungsvölker des Oſtens und Weſtens.

lingsartige und Raubvögel, von den Lurchen einige Schlangen, und doch ſind beide Annäherungen nur ſehr bedingt und ohne weſentlichen Einfluß auf das Leben der Völker. Endlich tritt in der Menſchheit auf eine in keinem andern tiefern Lebenskreiſe zu erſchauende Weiſe ein eigenthümliches Verhältniß zum höchſten Organismus der Welt und ſeiner ewigen Grund-Idee hervor. Wenn die Menſchheit nämlich auch das mit dem früher betrachteten Lebenskreiſe gemein hat, daß wir ihr nur die Möglichkeit eines endlichen Daſeyns zuſprechen können, ſo erſcheint es dagegen ganz neu, wenn in ihr, in ihrem geiſtigen Walten zum erſtenmal die Idee zum Bewußtſeyn gelangt, und wenn auf dem Grunde dieſes in der Menſchheit im Großen und Ganzen fortgebildeten Bewußtſeyns, nun die Welterſcheinung ſelbſt vom Höchſten bis zum Tiefſten ſich wiederſpiegelt und durch die Menſchheit in Kunſt und Wiſſenſchaft, die Welt theils ihrer Erſcheinung nach wieder hervorgebracht, theils ihren Geſetzen und ihrer innern Entwicklung nach auf geiſtige Weiſe wieder auferbaut wird. — Wie aber in dieſer Richtung die Menſchheit nach und nach dieſes Verhältniß zum Höchſten immer mehr und mehr entwickelt hat und noch fortentwickelt, dieſes zu zeigen iſt die Aufgabe der Geſchichte der Wiſſenſchaft und Religion, wie ſie zu verſchiedenen Zeiten in der Menſchheit ſich geſtaltet haben, aber ſelbſt die Geſchichte wird dieſe Aufgabe nur unvollkommen löſen, wenn ſie nicht auf der Baſis einer wohlverſtandenen und reinen Phyſiologie ruht.

Ueber das Verhältniß des Form- und Realprincipes in den gegenwärtigen philoſophiſchen Syſtemen.

Sendſchreiben an Herrn Profeſſor Sengler

vom

Herausgeber.

Allerdings, mein verehrteſter Freund, ſtimme ich völlig mit Ihnen überein, wenn Sie in dem Briefe, welcher Ihr werthes Geſchenk begleitete *), gegen mich ausſprechen: Sie hofften von dem Erſcheinen Ihrer Schrift vor Allem, daß ſie Veranlaſſung werden möge, die Cardinalfragen der Spekulation, um die es jetzo ſich handle, ſchärfer anzuregen und der Entſcheidung näher zu bringen. Sie fordern mich dabei auch meinerſeits zu einem beſtimmten wiſſenſchaftlichen Gutachten über dieſelbe auf, welches, je mehr es die wichtigſten, jetzt noch obſchwebenden ſpekulativen Probleme der Gegenwart berühren muß, deſto eher auch in weiterem Kreiſe Intereſſe erregen dürfte. Wenn ich daher das zunächſt für Sie Beſtimmte zugleich in den Gemeinbeſitz aller Philoſophirenden bringe, wenn ich dabei derſelben Offenheit und Unumwundenheit des Urtheils Raum gebe, wel-

---

*) „Ueber das Weſen und die Bedeutung der ſpekulativen Philoſophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit, mit beſonderer Rückſicht auf die Religionsphiloſophie. Specielle Einleitung in die Philoſophie und ſpekulative Theologie von Dr. Sengler, ord. Profeſſor zu Marburg. Heidelberg 1837."

che überhaupt die perſönlichen und brieflichen Mittheilungen unter uns und in unſerm geſammten Freundeskreiſe zu fördern und zu beleben gewohnt iſt; ſo werden Sie dies nur in der Ordnung und ganz Ihren Geſinnungen gemäß finden. Warum auch ſollte perſönliches Wohlwollen und herzliche Zuneigung der Schärfe des Urtheils Abbruch thun, oder bei Andern wenigſtens parteilicher Begutachtung verdächtig machen? Im Gegentheil; Vertrauen und Einſicht in die Tüchtigkeit des Freundes berechtigt zu größern Anforderungen an ihn, und es iſt ein anerkanntes und tiefbegründetes Zeichen wahrer Anhänglichkeit, daß Freunde und Herzensangehörige ſich gegenſeitig am Schwerſten zu befriedigen pflegen. Je mehr wir daher die abenteuerliche Offenherzigkeit, mit welcher man jetzt die privateſten Empfindungen und Erlebniſſe ſeiner ſelbſt und der Seinigen vor den Augen des Publikums vorzunehmen gewohnt iſt, um erſt daraus Reiz und Genuß an ſich ſelber zu gewinnen, immer als Zeichen der Schlaffheit oder eines maasloſen Dünkels unſerer Zeit und Litteratur angeſehen haben, womit gerade ein feiges Hegen und Liebkoſen eigener und fremder perſönlicher Schwächen Hand in Hand geht: deſto ſtetiger und unbekümmerter laſſen Sie es uns mit dem umgekehrten Grundſatz halten, und mit unſerm Wohlwollen die Strenge der gegenſeitigen Forderungen ſteigern. Vielleicht werden Uebelwollende oder literariſche Krittler, welche überall nur Parteiungen und Sekten erblicken, unſere Erörterungen darauf anſehen, ob es nicht gelinge, daraus einen Zwieſpalt in unſerer „Partei" oder „in der neueſten Schule" auszuwittern, wonach man glauben ſollte, daß ſie ſelber völlige Einförmigkeit und Uniformirung der Anſichten für den eigentlich wünſchenswerthen Zuſtand der Wiſſenſchaft und das endliche Ziel derſelben halten möchten. Und doch iſt ein ſolcher nur unmöglich. Noch nie ſind zwei Menſchen, und wären es die gläubigſten Anhänger einer fremden Denkweiſe, auch nur in der Auffaſſung derſelben völlig einig geweſen. Der geringſte ſelbſtſtändige Eigenerwerb einer Ueberzeugung, indem er den Geiſt in die allgemeine Macht des Wahren und des

Ewigen eintaucht, emancipirt ihn zugleich von jeder äußerlichen Botmäßigkeit in die individualiſirende Freiheit ſeines Innern und der nach ihm geſtalteten Einſicht. Namentlich in der Philoſophie iſt es längſt anerkannt, daß nur durch die ſich herausarbeitenden und gegenſeitig ſchärfenden Widerſprüche vorwärts zu kommen iſt. Aber wie es hier zur Sache gehört, jede wahrhaft berechtigte Differenz zu hegen und in der philoſophiſchen Gemeinſchaft zur Anerkennung zu bringen; ſo muß dieſe andererſeits doch vom klaren Bewußtſein der vorausgehenden gemeinſamen Grundlage getragen werden, und an dem darin zugleich enthaltenen Einverſtändniſſe ſich ſcharf und deutlich abheben. Sonſt entſteht der Zuſtand von Verwirrung und Rathloſigkeit, in welchen zu gerathen nach allen Anzeichen wir jetzo in Gefahr ſind, wo Jeder für ſich anfängt und aus der Mitte der Sache ſpricht, oder in die unberechtigſten Vorausſetzungen einer ſubjektiven Bildung verſtrickt doch immer noch meint, die Objektivität der Sache ſelbſt walten zu laſſen. Dabei giebt ſich vor Allem die ſonſt vielleicht verzeihliche Selbſttäuſchung kund, daß man in der Aneignung fremder Gedanken ſich ſchon für philoſophiſch produktiv und im Erfinden eines neuen Syſtemes begriffen glaubt. Daher denn die große Menge nicht ſchlechter, — (man könnte es vielmehr charakteriſtiſch finden, daß ein völlig und durchaus ſchlechtes Buch in der That jetzt ſelten erſcheint,) — aber mittelmäßiger philoſophiſcher Werke, welche das große und reich umfaſſende ſpekulative Gemeingut der Gegenwart, in der Meinung, eigene geiſtige Erwerbungen an's Licht zu fördern, in wenig eigenthümlichen neuen Combinationen umſtändlich verarbeiten. Ein ſolcher Zuſtand der Wiſſenſchaft muß einer Zeitſchrift, welche die jetzt geforderte Entwicklung der Philoſophie zu vertreten beſtimmt iſt, die aber wohlthun wird, ihre eigene Richtung deutlich abzuſcheiden von den zahlreichen, willkührlich originellen Verſuchen in der Spekulation, um ſo mehr zur Aufforderung gereichen, von Zeit zu Zeit in treuen und ſummariſchen Ueberblicken an das Geſammtreſultat der bisherigen Verhandlungen zu erinnern. Ich bekenne,

daß außer dem Wunſche, mich ſpekulativ mit Ihnen auseinanderzuſetzen, auch jenes ein Hauptzweck gegenwärtiger Abhandlung iſt.

Was nun zunächſt unſer eigenes Verhältniß betrifft, mein Freund, ſo ſei gleich Anfangs bekannt, daß ein detaillirtes Urtheil über mein und Weiße's Syſtem von Ihrer Seite nicht anders als von der größten Bedeutung für mich ſein kann. Sie haben das Glück, perſönlicher Schüler Schelling's in ſeiner ſpätern Epoche geweſen zu ſein. Sie können, nachdem Sie von dieſem Genius die ſpekulative Weihe empfangen haben, für deſſen ebenſo umfaſſende als tiefeindringende Geiſtesmacht mir jeder gewöhnliche Maasſtab zu gering ſcheint, und der auch jetzo, bei all der reichen und gediegenen Ausbildung, welche ſeit dem Hervortreten ſeines erſten Syſtemes die Wiſſenſchaft unläugbar gewonnen, ihren gegenwärtigen Stand von Neuem weit überflügelt haben mag, — Sie können uns Beiden, die wir doch nun einmal aus dem Hegelſchen Standpunkte hervorgegangen ſind, in der That von dorther etwas völlig Neues und Ungeahntes zu ſagen haben. Sie wiſſen, mit welcher Begierde, aber auch mit welcher Belehrungsfähigkeit, ich ſolchen Eröffnungen entgegen ſehe, durch welches vermittelnde Organ ſie mir auch werden möchten, ſo lange der Meiſter ſelbſt noch ſchweigt und — vielleicht allzulange und allzubehutſam — es verſchiebt, mit der reifſten Geſtalt ſeines Syſtemes hervorzutreten. Daß er ſelbſt ſich ablehnend gegen unſer Unternehmen verhalte, durch reine und vollſtändige Durchbildung des Formprincips der Philoſophie dem Realprincipe ſeine feſte und unerſchütterliche Grundlage im Erkennen zu geben, davon hatten wir wohl vorläufige Kunde. Theils aber durften wir weder erwarten noch vorausſetzen, daß er, mit weit ſpeciellern ſpekulativen Intereſſen und Abſchlüſſen beſchäftigt, zu ſo fundamentalen Forſchungen zurückzukehren oder in das Detail unſerer eigenen Unterſuchungen darüber einzugehen geſtimmt ſein könne: theils wurde uns, was er im Ganzen ſeines Syſtems an die Stelle jener einleitenden Formwiſſenſchaft zu ſetzen gedenke,

ſelbſt nach den Ausſprüchen in ſeiner bekannten Vorrede zu Couſins Schrift, wie nach den einzelnen Andeutungen, welche unſer Freund Beckers darüber gegeben, je länger je mehr, nur dunkler und ungewiſſer, ſo daß von dieſer Seite bisher ein eigentlich förderndes Urtheil oder eine tiefer greifende Anregung noch nicht an uns gelangt iſt.

Was nun darüber Ihr Buch uns Belehrendes bringt, wobei auf höchſt dankenswerthe Weiſe gerade jene einleitenden Unterſuchungen zum Hauptgegenſtande gemacht werden, — es iſt der durch das ganze Werk ſich hindurchziehende Eine Grundgedanke, der, wenn ich recht unterrichtet bin, auch in der Einleitung, mit welcher Schelling ſeinen philoſophiſchen Curſus eröffnet, den Hauptinhalt ausmacht: — ich werde ihn gewiſſenhaft erwägen und nicht unterlaſſen, von allen Seiten darauf einzugehen. Denn unverkennbar ſteht uns hier allerdings ein in ſich geſchloſſenes Princip gegenüber, eine Macht, welche wir ſpekulativ bewältigen und uns aſſimiliren, oder ihr uns unterwerfen müſſen, während wir von Hegelianiſcher Seite kritiſch polemiſch kaum etwas Neues mehr erwarten dürfen. Ihre oft wiederhohlte Mähr, unſere ganze Weisheit beſtehe nur darin, einen alten, von Hegel bereits überwundenen Standpunkt einſeitig hervorzuziehen und ihn dem univerſalen Hegelſchen entgegenzuſetzen; oder die neulich gemachte noch großartigere Entdeckung, daß die Hegelſche Philoſophie, ſo wie ſie vor uns liegt, ſchon dadurch die höchſte ſei und für alle Zeit unerſchütterlich bleibe, weil ſie durch die bloße Kraft ihrer Methode auch alle künftig etwa hervortretenden einzelnen ſpekulativen Richtungen im Voraus in ſich umfaſſe und vermittle, ſo daß hiernach freilich jedes polemiſche Verhalten eines Syſtemes gegen Hegelſche Philoſophie allein durch dieſe einfache Thatſache des Irrthums und der Einſeitigkeit überführt wäre: — dieſes, wenn Sie wollen, durchgreifend polemiſche Hülfsmittel giebt Jenen zwar die Bequemlichkeit, zum Behuf ihrer Widerlegungen mit ſcheinbarem Rechte ſich eigener Gedanken enthalten zu dürfen. Indeß iſt ſelbſt von dieſer Seite

her nicht zu verkennen, daß wenigſtens die rüſtigern und entſchiednoren Köpfe einem fortbildenden Umſchwunge der Philoſophie ſich nicht entziehen werden, wenn er ſich nur ſtreng wiſſenſchaftlich begründen läßt.*) Ebenſo iſt wohl

*) Je mehr ich Herrn Julius Schaller zu dieſen rüſtigen Köpfen zählte und hier beſtimmt im Auge hatte, je zuverſichtlicher ich daher nach Ueberwindung des erſten unvermeidlichen Conflikts künftig auf eine objektiv abwägende Polemik zwiſchen uns mir Hoffnung machte; deſto mehr muß ich bedauern, ihn ſo ganz unter meinen Erwartungen zu finden in ſeiner neueſten Begutachtung über das erſte Heft gegenwärtiger Zeitſchrift (in den Berliner wiſſenſch. Jahrb. Decemb. 1837. N. 115—119), welche mir während des Drucks dieſer Abhandlung eben noch zu Geſicht kommt. Die Befangenheit der Prüfung in Betreff der von ihm kritiſirten Anſichten, welche ſelbſt ein glimpflich geſinnter Beurtheiler bei ſeinem erſten Werke ihm vorzuhalten nicht umhin konnte, und die wir von unſerer Seite mehr einer ſummariſchen Zurückweiſung als eines ausführlichen Eingehens für werth erachteten, — ſie hat ſich neuerdings um Nichts erweitert oder aufgeklärt, ſie tritt vielmehr nur noch eingeſchnürter hervor. Sofern nun für die Sache ſelbſt, die wir zu der unſern machen, auch jetzt Herrn Schaller gegenüber nichts weſentlich Neues oder in vorſtehendem Aufſatze nicht Erörtertes hinzuzuſetzen iſt, könnte es abermals bei der bloßen Abweiſung ſein Bewenden haben. Aber die ſcheinbare Gründlichkeit und Unbefangenheit des Tones, deren Herr Schaller mit Glück ſich zu bedienen weiß, macht es nöthig, an einigen Proben den Leſern zu zeigen, wie tief jene Gründlichkeit eigentlich gründe, und ihm ſelber bei dieſer Gelegenheit, wie es mit dem „neuen Princip" ſich verhalte, das er bei uns nicht finden kann, wie oberflächlich zugleich und alles ſcharf beſtimmten Charakters entbehrend er aber dabei ſelbſt das Syſtem ſeines Meiſters auffaßt und vertheidigt.

1) Aus Hegels Logik reſultirt, und Hegel ſelbſt unterläßt nicht, am Anfange ſeiner Naturphiloſophie (Phil. Encykl. §. 248. 250. 3te Ausg.) ausdrücklich zu erinnern, daß, was an den Dingen Realität hat, ihr Begriff und nur ihr Begriff ſei. Was ſie in empiriſcher Anſchauung über dieſe ihre Nothwen-

die geſammte jüngere Generation der Philoſophirenden darüber einverſtanden, daß im Hegelſchen Princip, wie man auch ſpe-

---

digkeit hinaus noch etwa ſind, iſt ebenſo unweſentlich wie zufällig, nur die unwahre ſinnliche Unmittelbarkeit derſelben; wobei freilich die große Lücke im Syſteme bleibt, zu erklären, woher denn jene ganze der Nothwendigkeit „nebenhergehende" Zufälligkeit ſtammen möge. Von dieſer Seite her hat *Weiße* in ſeiner Einleitung zur Metaphyſik und auch in gegenwärtiger Zeitſchrift (I. 1. S. 106. 107.) das Hegelſche Syſtem als das der *Nothwendigkeit* charakteriſirt, und dieſen Charakter wird es behalten, trotz der Umdeutungsverſuche und der ſchwankenden Wendungen ſeiner neuern Anhänger, auch des Herrn Schaller, ſo lange die urkundlichen Darſtellungen des Meiſters hierin die erſte Geltung haben. Hiermit iſt das wahrhaft Wirkliche nur das durch den Begriff Geſetzte; das dialektiſche Denken erſchöpft ſomit die *Wahrheit* des Gegenſtandes ganz; die Anſchauung vermag es um Nichts zu bereichern, ſie hat vielmehr ſich aufgehoben im dialektiſchen, *völlig* und *allein* mit der Sache ſelbſt identiſchen Begriffe, als dem *höchſten* Moment des Erkennens. Soweit Hegel in ſeiner Weiſe ganz folgerecht. — Dem gegenüber nun behauptet unſer Princip, das „neue", das dennoch ganz nur das alte oder Hegelſche ſein ſoll: das Weſentliche an den Dingen iſt nicht bloß, oder vielmehr gerade *nicht* ihre Begriffsnothwendigkeit, was an ihnen nicht nicht und nicht anders ſein kann; ſondern was, in Anſehung ihres Begriffs auch nicht oder auch anders ſein könnte, wie jedes aus eigener Grundbeſtimmtheit (Individualität) ſich verwirklicht, was die eigene Selbſtthat, das *Freie*, *Irrationale* iſt nach Schellings Ausdruck, worin die Seite der Form und Nothwendigkeit ebenſo geſetzt wie aufgehoben iſt. Daher *Weiße* den neuen Standpunkt mit Schellings Vorgang als das Syſtem der *Freiheit*, ich als das der *Individualität* bezeichnete. Für dieſe Seite der Wirklichkeit, welche im Begriffe nicht allein enthalten, in die der Begriff als das Nothwendige vielmehr *fortzuſetzen* und darin aufzuheben iſt, bedarf es einer fernern, den Begriff nicht fallen laſſenden, ſondern in ſich aufnehmenden Erkenntnißſteigerung: das ſpekulativ anſchauende Erkennen, welches mit nicht minderer Nothwendigkeit, wie dort der dialektiſche Begriff, *hier* höchſtes Moment

cieller es auffaſſen und damit gebahren möge, das Element der Perfektibilität, der von ſelbſt ſich fordernden Umgeſtaltung nie-

---

des Erkennens iſt. Daher bei uns der von Hegel verlöſchte oder bedeutungslos gewordene Unterſchied des apriori und aposteriori in einem neuen Sinne hervortritt, ebenſowohl die Einſeitigkeit jenes Standpunktes, als die der gewöhnlichen Erfahrungsphiloſophie in ſich vermittelnd, die das Gegebene nur aufnimmt, um es nach den Regeln des empiriſchen Erkennens zu Allgemeinbegriffen zu verarbeiten, während *beide* im Realen kein Selbſtſchöpferiſches, aus dem Ideellen der Individualität unabläſſig in *ſeine* Wirklichkeit ſich Umſetzendes, kurz kein wahrhaft Individuelles und Freies erblicken. In dieſen ganzen Hergang weiß ſich nun Herr *Schaller* bei uns durchaus nicht zu finden; er beſteht darauf, in jener den Begriff poſitiv erfüllenden Realität immer nur ein endlich Subjektives, Zufälliges, Ueberflüſſiges erblicken zu können, indem ja der dialektiſche Begriff nicht „Moment“, ſondern „Fundament“, die eigentliche Wahrheit bleibe, jedes Mehr als der Begriff daher dem Nichtwiſſen, dem ſubjektiven Meinen, Fühlen, Belieben Thür und Thor öffne. Am Ende weiß er ſich unſere Verirrung nur alſo zu erklären, daß uns entgangen ſein möge, wie ja Hegel ſelbſt „gleich uns“ ſtets einſchärfe, daß die Erfahrung nicht wegzuwerfen ſei, daß das Denken leer ſein würde, wenn es nicht vom Gegebenen ausgehe, um es „dialektiſch durchzuarbeiten“ u. ſ. w. Kurz um ſeine Gegner als recht trivial darzuſtellen, zieht er ſeinen Meiſter ſelbſt zu den gewöhnlichſten Gemeinplätzen der alten Logik herab, und feiert damit ſeine kritiſchen Triumphe, uns *ſolche* Argumente zu Gemüthe geführt zu haben.

2) Damit läßt ſich ſogleich ein anderer, ſpecieller gegen den Verf. gerichteter, Punkt verbinden, in Betreff der *Erkennbarkeit* des Abſoluten und des *Aufgehens* des Weſens Gottes im Wiſſen des Menſchen von ihm. Hier durchſchneiden wir am Beſten die mancherlei Widerſprüche, in die ſich Herr Schaller durch unvollſtändige Auffaſſung und aus dem Zuſammenhang Reißen unſerer Behauptungen ganz ſelbſtbeliebig hineinarbeitet, durch parallele Darlegung der hierher gehörenden Lehren Hegels und der unſrigen. So der Erſtere:

a) Gottes Erkanntwerden *vom* menſchlichen Geiſte iſt nur

dergelegt ſei, welches, weit entfernt ſeinen treibenden Impuls verloren zu haben, die tiefſten und umfaſſendſten Metamorpho-

---

das Selbſterkennen Gottes im menſchlichen Geiſte. b) Gott iſt daher dem menſchlichen Geiſte ſchlechthin immanent; eben ſo das Erkennende in ihm, wie das Erkannte. c) Gott, als Geiſt, iſt eben damit der menſchliche; Gottes Geiſt-Sein iſt ſein ewiges Menſch-werden. d) Es iſt daher keine andere Weiſe des Menſchen, Gott zu erkennen, als durch Gott; es iſt daher auch keine andere Weiſe Gottes ſich zu erkennen, als im Menſchen. e) Nichts iſt daher im menſchlichen Geiſte, was nicht göttlich, Nichts im göttlichen Geiſte, was nicht menſchlich würde. f) Gottes Geiſt geht daher auf im Menſchlichen, wird in ihm dergeſtalt offenbar, — was ſein Weſen iſt, — daß im abſoluten Wiſſen ebenſo ſehr Gott zum völligen Selbſterkennen, wie der Menſch zum völligen Gotterkennen geworden iſt.

Dieſen Sätzen, deren wiſſenſchaftliche Ausführung der letzte Theil der phil. Encyklopädie, ausführlicher noch die Hegelſche Religionsphiloſophie iſt, und die ihrem erſten Fundamente nach ebenſo in ächter und tiefer Wahrheit gründen, als ſie doch wegen einer Menge fehlender Zwiſchenbeſtimmungen, welche den rechten Sinn erſt zur Kriſis bringen können, ungenügend und zweideutig bleiben, wie ſie denn eben deswegen dort wirklich in den ſchwerſten pantheiſtiſchen Irrthum übergegangen ſind, — dieſen Sätzen ſtellen wir folgende gegenüber, in denen, wie wir glauben, die fehlenden Beſtimmnngen wirklich entwickelt, das Pantheiſtiſche hinweggenommen, und das „neue Princip" gerechtfertigt iſt. Die wiſſenſchaftliche Ausführung derſelben haben ebenſo des Verfaſſers Schriften zu vertreten.

a) Nur durch Gott kann Gott vom menſchlichen Geiſte erkannt werden: dies das Fundament aller Spekulation, wie aller chriſtlichen Ueberzeugung. b) Aber das Unentwickeltbleiben dieſes Durch, wie das Ununterſchiedenlaſſen der Erkenntnißweiſen Gottes ſelbſt läßt jenen Satz ſogleich in die doppelte unwahre Folgerung umſchlagen: daß Gott, nur alſo vom Menſchen erkennbar, mithin Sich im Menſchen erkenne, und daß er nur im Menſchen ſich ſelbſt erkenne. c) Durch Gott nämlich iſt zunächſt der Menſch an ſich überhaupt Erkennendes (auch Gotterkennendes), weil er als Geiſt (kreatürlicher) geſetzt iſt.

ſen der Wiſſenſchaft noch im Schooße trage. Demungeachtet wäre es aus den eben angeführten Gründen und gerade im

---

Das Durch alſo gilt hier in der doppelten Beziehung, daß der Menſch nicht durch ſich, ſondern durch Gott Geſetztes, und daß er als Geiſt, erkennende Macht Geſetztes iſt. d) Die erkennende Macht in ihm iſt, daß die Univerſalien, die „göttlichen Urgedanken", nicht nur ihm eingebildet ſind, gleich allen übrigen, auch nicht erkennenden, Dingen, ſondern daß er ſie aus ihrer konkreten Unmittelbarkeit zur Allgemeinheit, zu ihrem erkannten Anſich erheben kann: daß er der ewigen Wahrheiten als ſolcher theilhaftig, denkend iſt. e) Aber ſie ſelber denkend als die Allgemeinheit in allem Seienden und Denkenden, gewinnt er daran den Begriff des objektivrealen Grundes des Seienden und Denkenden: die erſte Erkenntnißweiſe Gottes. Gott wird vom menſchlichen Geiſte durch Gott erkannt, weil er durch und in Gott denkend iſt. Der Begriff Gottes geht ſchlechthin auf in ſeinem Denken, das Anſich ſeines Begriffes iſt völlig für den Geiſt geworden, ſonſt könnte überhaupt von keinem Begriffe die Rede ſeyn, und hier gilt abſolutes Wiſſen. f) Aber damit iſt er gedrungen, in dem Wirklichen ſeiner ſelbſt und der Welt nicht lediglich dies, ſondern den darin ſich verwirklichenden Gott zu erkennen, d. h. Gott in ſeinem Werke. Darin erkennt er ihn aber nur ſofern, als Gott ſelbſt in der ſich ſteigernden Offenbarung dieſem Werke gegenwärtig, ſein Geiſt in ihm offenbart ſein kann. Und hier müſſen wir behaupten, was der Kritiker in ſeiner pantheiſtiſchen Verworrenheit als den Gipfel alles Abſurden weit hinwegwirft, „daß Gott Gedanken und Entſchließungen in ſich trage, welche er nicht offenbart hat", daß die höchſte Geſtalt ſeiner Offenbarung überhaupt noch nicht verwirklicht ſei, wiewohl deshalb von einer „theilweiſen Erkennbarkeit" und „theilweiſen Unkennbarkeit" Gottes zu ſprechen die größte Ungereimtheit und lediglich die Erfindung unſers Herrn Beurtheilers iſt, indem Gottes Geiſt im Univerſum ganz gegenwärtig iſt, aber in einer beſtimmten Weltepoche nicht völlig erkennbar ſein kann. Dies iſt die zweite mittelbare Erkenntnißart; aber auch hier wird Gott nur durch Gott erkannt, weil er in ſeiner Schöpfung ſein Anſich offenbart, Sich damit einer unendlichen Erkennbarkeit hingegeben, ebenſo aber den kreatürlichen Geiſt zu ſeiner Er-

Intereſſe jenes Weiterſchreitens, meinem Urtheile nach, ſpekulativ von der größten Bedeutung geweſen, wenn das realiſti-

kenntniß, als des Gleichen vom Gleichen, erhoben hat. g) Die dritte und höchſte, in anderm Sinne urſprüngliche Erkenntnißweiſe Gottes kann freilich erſt in dem ſpeciellen Zuſammenhange einer Philoſophie der Weltgeſchichte ihren Platz finden: es iſt aus der nicht verlorenen oder wiederhergeſtellten Einheit des kreatürlichen Geiſtes mit dem göttlichen die Form der unmittelbaren Offenbarung, wo nicht der ſpekulative Begriff, auch nicht das mittelbare Wiederſtrahlen ſeines Geiſtes aus ſeinem Werke, ſondern das gegenſeitige Bewußtſein der Einheit, die Liebe, das Vermittelnde iſt; hier wird daher am Höchſten Gott durch Gott erkannt. Ihr Begriff iſt aber der allervermitteltſte, weil er den ganzen Proceß des ſubjektiven und objektiven Geiſtes hinter ſich hat, und erſt hier in ſeiner Nothwendigkeit, als Problemlöſendes, hervortreten kann. Vorerſt gilt es daher, demſelben, welcher der Spekulation bis auf die Erinnerung fremd geworden iſt, nur wieder im Ganzen des Syſtemes ſeine Stelle zu geben. h) Bei keiner dieſer Erkenntnißarten geht aber Gottes Geiſt als Subjekt in dieſen Erkenntnißproceß ein, ſo daß er darin, und darin allein, das Subjekt-Objektive würde, ſondern er iſt nur in allen dieſen Formen das ſein Erkanntwerden höher und höher Vermittelnde.

So anſtößig und antiſpekulativ dieſe Sätze Herrn Schaller auch erſcheinen mögen, ſo kann ihm doch nicht entgehen, wie in ihnen insgeſammt ein nothwendiger Zuſammenhang, ein durch ſich ſelbſt ſich entwickelndes „Princip" ſich geltend macht, daß die Zuſammenhangloſigkeit, deren er uns beſchuldigt, vielmehr in ihm ſelber liege. Wir übergehen deshalb in dieſer ſchon zu lang gewordenen Note ſeine übrigen Einwendungen; indeß möge er unſerm Worte glauben, daß es großtentheils auch mit ihnen ſich nicht anders verhält, als mit den hier beleuchteten; und verlangt er es, ſo werden wir jedem Bedenken Rede ſtehen. Er beklagt ſich indirekt über die „ſtolze Bequemlichkeit", die auf ſeine Einwürfe nicht eingehen will; möge er ſich fragen, auf welcher Seite die „Bequemlichkeit", das „Nichteingehen" ſich finde, indem ihn ja Niemand genöthigt hat, vorlaut über Dinge ſeine Meinung abzugeben, ehe er nicht das Bewußtſein hatte, völlig ſich mit ihnen bekannt gemacht zu haben.

ſche Element der neuen Schellingſchen Philoſophie (erlauben Sie mir, es vorerſt ſo zu nennen), in ſeiner ganzen Reinheit und Schärfe von Ihnen dargeſtellt und vertreten worden wäre, um deutlich daraus zu erſehen, ob oder wie weit es ausreiche, um die Vernunftwiſſenſchaft in ihrem ganzen Umfange und auch nach ihrer erkenntnißtheoretiſchen und metaphyſiſchen Seite darauf zu gründen.

Statt deſſen ſcheinen Sie den in ſich geſchloſſenen Schellingſchen Standpunkt ſelbſt halb und halb zu verlaſſen, ohne daß, wie mich bedünken will, in Ihrem Werke die Nöthigung dazu hervortritt, und ohne weder auf den Hegelſchen noch auf den unſrigen völlig hinüberzutreten. Sie fahren fort, gleich uns, die neben und ſeit Hegel hervorgetretenen Philoſophieen von Neuem unter ſich zu vermitteln und zu verbinden; gewiß ein nicht zu umgehendes und ächt ſpekulatives Unternehmen, wenn dies in vielem Betracht nicht noch zu frühzeitig erſchiene, wenn man den meiſten jener Philoſophieen nicht noch Zeit laſſen müßte, innerlich auszureifen oder wenigſtens nach Außen hin ſich vollſtändiger darzuſtellen. So, fürchte ich, werden Sie mit dergleichen Vermittlungen, die mehr nur verſuchsweiſe gelten können, und, weil die Natur der Sache ſie nicht mit völliger Evidenz zu fördern ſcheint, das Gepräge der Aeußerlichkeit behalten, es keinem der alſo Beurtheilten recht machen, und vielleicht ſogar den Vorwurf der Willkühr und eines nicht vollſtändigen Eindringens in die Kraft und Konſequenz eines jeden Standpunktes auf ſich laden. — Von der bekannten Schule ohnehin werden Sie Beiſtimmung weder wünſchen noch erwarten. Aber auch Günther und Baader, die ſich bisher keineswegs freundlich begrüßt haben, möchten ſich wundern über die unerwartete Eintracht und Nachbarſchaft, in welche ſie ſich durch Ihr Buch gebracht ſehen, und Jeder an ſeinem Theile möchte vielleicht proteſtiren gegen eine ſolche ihm mißlich dünkende Verwandſchaft. Und Schelling endlich, auf den dieſe Vorbereitungen und Zuleitungen hinfließen, Schelling ſelbſt dürfte — ſeitdem ich durch Ihre eigenen und manche andere Andeutungen

ſeinen Standpunkt näher kennen gelernt habe, wie ich finden muß, mit Recht — dergleichen einleitende Vermittlungen und Umwege für ſein objektives System geradezu abweiſen oder für überflüſſig erachten. Treffe ſeine Philoſophie nur das wahre Erklärungsprincip der Dinge, ſei ſie von da aus im Stande, das wahrhaft objektive Syſtem derſelben zu begründen und darzuſtellen, ſo trage ſie ſich durch ſich ſelbſt und ihre innere Wahrheit ohne ſolche äußerliche Beihülfe. Sei aber jenes Princip im Begriffe einer frei perſönlichen Urſache einmal gefunden, die in einer Stufenreihe von Steigerungen und vermittelten Gegenſätzen immer tiefer ſich enthüllt, welche Vermittlungen aber nicht Begriffe und Abſtraktionen, ſondern die wirklichen Dinge ſind; ſo habe die Philoſophie überhaupt damit aufgehört, rationaliſtiſche Vernunftwiſſenſchaft in altem Sinne zu ſein, Deduktion aus allgemeinen Principien, dialektiſch nothwendige Entwicklung u. ſ. w.; ſie werde weſentlich empiriſch, trage aber darum auch die eindringliche Gewißheit alles Thatſächlichen an ſich, welche bei Weitem jede aprioriſtiſche Evidenz überſteige, indem hier univerſelle Weltthatſachen zur Bewähr ihres Principes aufgerufen werden. Was etwa dabei von logiſchen Vorkenntniſſen nöthig ſei, bleibe nur allgemein propädeutiſch für ein ſolches Syſtem, und ſtehe zu ihm in keinem nähern Verhältniſſe, als etwa zu jeder andern Wiſſenſchaft. Als beſte Einleitung könne vielmehr die Geſchichte der Philoſophie angewendet werden, die, nachdem ſich in ihr alle Möglichkeiten erſchöpft zeigen, alle Erklärungsprincipien als ungenügend erweiſen, von ſelbſt dazu hindrängt, die letzte noch übrige Wendung zu ergreifen *). Schelling dürfte noch einmal, allen dieſen „Epiſoden", gegenüber, — wofür er ſie halten muß bei der ſtrengen Abgränzung ſeiner Philoſophie, — an ſein entſcheidendes Wort erinnern: „Sie könnten dienen, von Neuem zu zeigen, daß es unmöglich iſt, mit dem rein Rationalen an die Wirklich-

*) Vergl. Vorrede zu Couſin über deutſche und franzöſiſche Philoſophie S. VI.

keit **herankuzommen**"; d. h. wie ich den Sinn jener Behauptung ihrem dortigen Zuſammenhange gemäß weiter auszubilden, und alſo ausgedrückt in den eigenen Nutzen zu verwenden mir erlaube: — es ſei unmöglich, durch bloße Dialektik des Formprincipes, durch dialektiſches Umſchlagenlaſſen der abſoluten Idee, durch Sichentäuſſern derſelben, oder in welcher Wendung man dies auszudrücken beliebe; mit Einem Worte: es ſei unmöglich, aus der in ſich geſchloſſenen Welt der Kategorieen und der abſoluten Form einen immanenten Uebergang zu finden in die Wirklichkeit: aus welcher frühzeitig mir aufgegangenen Einſicht ſich die Nothwendigkeit ergab, über die Hegelſche Lehre hinauszugehen, d. h. ihr Princip als nur Theil und Moment im Geſammtſyſteme, nicht aber als der ganzen Philoſophie mächtig nachzuweiſen. Die hieraus ſich ergebende Lehre kann ſich nun der doppelten Forderung nicht entziehen, das Princip der Form, wie das Realprincip ebenſo einander entgegenzuhalten in ihrem Unterſchiede und jedes nach ſeiner Eigenthümlichkeit rein durchzuſetzen, wie zugleich auch beide in einem höhern Principe als Eins und ununterſcheidbar ſich durchdringend nachzuweiſen. Hiervon unabtrennlich iſt ihre hiſtoriſche Stellung zu jenen beiden herrſchenden Syſtemen: jedem ſcheint ſie die ihm fehlende Gegenhälfte darzubieten, und ihm gegenüber die Rechte des entgegengeſetzten Princips zu vertreten, aber mit jedem auch in relativem Einverſtändniß ſtehen zu müſſen. Hiernach würde mein Syſtem nicht ſowohl, wie Sie es betrachten, als Ein- oder Ueberleitung von Hegel zur gegenwärtigen Schellingſchen Lehre, denn vielmehr als die Ausführung des andern ihr fremd gebliebenen ſpekulativen Elementes ſich betrachten laſſen, und gleich damals, als jene gewichtvolle Aeußerung Schellings hervortrat, bezeichnete es ſich alſo, ohne die ſonſtige Unabhängigkeit beider Standpunkte von einander zu verkennen oder in Abrede zu ſtellen. *)

---

*) Man vergl. des Verf. Schrift: über die Bedingungen eines ſpekulativen Theismus, 1835.

Erſt aus dieſer ſchärfern Abſcheidung der Sache läßt ſich eine erſchöpfende, und meines Bedünkens allein richtige oder gerechte, Orientirung erwarten, theils über die eigenthümliche Stellung Schellings, die unabhängig wie unbedürftig jeder von Außen ihr zugefügten Erweiterung für ſich beſtehen kann und will, — denn dem Weſen nach ſchließt das wahrhafte Realprincip zugleich das der Form in ſich, nicht aber umgekehrt: — theils aber ebenſo ſehr auch der ganz ſelbſtſtändigen Berechtigung unſerer Syſteme jenem gegenüber. Wenn Weiße und Schreiber dieſes, Jeder ſeinerſeits nicht ohne bedeutend modificirte Einſchränkungen des Beiſtimmens, den jüngſt hervorgetretenen verwandten Aeußerungen des Gründers der gegenwärtigen Philoſophie freudig und hoffnungsvoll entgegenkamen; ſo lag ſchon in der Art jener Beiſtimmung, daß es nicht geſchah, um durch ein äußerliches Bündniß eine Autorität zu uſurpiren oder die eigene ſelbſtſtändige Richtung irgend zu beſchränken; — man darf darüber nur in Weiße's bedeutungsvolle Einleitung zu ſeiner Metaphyſik und des Verfaſſers eben angezogene Abhandlung einen Blick werfen: — ſondern weil es natürlich ſchien, in dieſem ſo unerwartet ſich darbietenden Einverſtändniß eine tiefer liegende präſtabilirte Harmonie des deutſchen ſpekulativen Geiſtes zu erblicken, die wir jedoch, wenn ſie für die Wiſſenſchaft Frucht bringen ſollte, nicht in einer ſofort zu vollziehenden äußerlichen Coalition zu fixiren und ſo wie im Keime zu tödten, ſondern durch eine offen durchbildete Erörterung, ſelbſt auf die Gefahr hin, das Einverſtändniß wieder gelöſt zu ſehen, weiter auszubeuten ſuchten.

Die beiden zunächſt hierbei zu erledigenden Punkte, — die „Cardinalfragen", wie auch ich ſie nennen würde — ſind allerdings die: — ob jene in ſich ſelbſt ſich vollendende Wiſſenſchaft des Formprincipes bloß als ſolchen nicht überflüſſig, ob ſie nicht ein bloßer, zudem noch verwirrender Umweg ſei zur Begründung einer objektiven Wiſſenſchaft der Dinge, was unverkennbar die Meinung Schellings iſt —? Sodann: wie der immanente, durch die Nothwendigkeit des Princips

ſelbſt geforderte Uebergang aus jener in dieſe gefunden werde, da ein bloßes Aufeinanderfolgenlaſſen beider, oder eine äußerliche Ergänzung der Form, durch das Poſitive oder die Erfahrung, wie Sie Selbſt ſehr bezeichnend es ausdrücken (a. a. O. S. 371.), nur unwiſſenſchaftliche Halbheit, ein die Spekulation nicht wahrhaft fördernder Synkretismus wäre. — Ein ſolcher Uebergang kann nach meiner Einſicht mit wiſſenſchaftlicher Gründlichkeit nicht anders ſich ergeben, als indem man zuvor — vor jener ganzen, übrigens im geſammten Fortgange der Wiſſenſchaft ſelbſt zu begründenden Unterſcheidung der Form und des Poſitiven, die Form concret in ſich Fortbeſtimmenden — eines Principes ſich verſichert habe, das, wie es Einheit des Subjektiven und Objektiven iſt, eben ſo auch als Einheit des Poſitiven und der Form ſich erweiſe: nicht aber dergeſtalt, daß beide, wie ein an ſich Zwiefaches oder Auseinanderfallendes, in ihm nur verbunden ſeien, ſo daß es ſowohl Form-, als Realprincip wäre (ſo nämlich ſcheinen mich Manche über dieſen Punkt bisher verſtanden zu haben), ſondern daß dieſer Unterſchied in ihm gar nicht exiſtire, daß es, als Urſache alles concret oder poſitiv Wirklichen, darin zugleich auch der Grund aller Form und alles Denkens der Form am Poſitiven ſei. Mit Einem Worte: jener ſpekulative Uebergang aus der Negativität der Form zum Poſitiven der Wirklichkeit wird nur dann als ein immanenter, in der Sache ſelbſt begründeter, und jedes dualiſtiſche Herbeiholen eines Fremden ausſchließender ſich erweiſen können, indem gleich beim erſten Hervortreten jener Sonderung von Negativem und Poſitivem ſich zeigt, daß nur das ſpekulative Denken ſie mache, hier aber mit Nothwendigkeit ſie machen müſſe. Da ſich hiermit die ganze Unterſcheidung nur als von erkenntnißtheoretiſcher Natur und Bedeutung zeigt; ſo ſcheint wenigſtens ſo viel ſich vorläufig zu ergeben, daß, wie ſie ſelbſt in der Erkenntnißtheorie begründet iſt, auch das Princip ihrer Aufhebung und ihres Ueberſchreitens in die Erkenntniß des Poſitiven gleichfalls nur in ihr vorbereitet werden könne. Und merkwürdig iſt es, daß, während ſelbſt bei

denen, welche die Unterſcheidung zwiſchen Negativem und Poſitivem zum Wendepunkte ihrer Syſteme machen, ein deutliches Bewußtſein über jene Nothwendigkeit vermißt wird, während ich ſelbſt in Ihrem Werke, mein Freund, ſo nahe es Ihnen auch an vielen Stellen lag, das entſcheidende Wort darüber entbehre, Schelling wiederum allegirt werden könnte, der in der bekannten Vorrede wenigſtens die Anforderung einer ſolchen höhern, den Gegenſatz des Poſitiven und Negativen in ſich vermittelt tragenden Einheit auf das Unzweideutigſte ausgeſprochen hat, wobei freilich ungewiß bleibt, durch welchen wiſſenſchaftlichen Proceß er ſich vom Anfange des Syſtemes her dieſes Princips zu bemächtigen gemeint iſt *). — Dieſen Punkt, welchen ich, für unſer beiderſeitiges Verhältniß, wie überhaupt für den gegenwärtigen Stand der Wiſſenſchaft als den eigentlich entſcheidenden betrachten muß, wo möglich in's hellſte Licht zu ſtellen, bitte ich als einen andern Hauptzweck der gegenwärtigen Abhandlung anzuſehen.

Schon aus dem Vorſtehenden können Sie entnehmen, mit welcher Beiſtimmung ich leſen mußte, was ſich als Hauptſatz durch Ihr ganzes Werk hindurchzieht, und was ich als den gediegenen Kern Ihrer Kritik wie der theoretiſchen Ausführungen Ihrer Schrift betrachte. Zugleich iſt derſelbe mit einer Klarheit durchgeführt und von ſo treffenden Belegen unterſtützt,

*) Vorrede zu Couſin über franzöſiſche und deutſche Philoſophie, S. XIX. „Ebenſo wird dann auch eine Vereinigung beider“ (der Rationalismus und Empirismus oder der Wiſſenſchaft des Negativen und Poſitiven), „in einem Sinne, wie ſie bisher nicht zu denken war, zu Stande kommen, in einem und demſelben Begriffe, von welchem, als gemeinſchaftlicher Quelle, das höchſte Geſetz des Denkens, alle ſekundären Denkgeſetze und die Principien aller negativen oder ſogenannten reinen Vernunftwiſſenſchaft ebenſowohl, als von der andern Seite der poſitive Inhalt der höchſten, allein eigentlich (sensu proprio) ſo zu nennenden Wiſſenſchaft ſich herleitet.“

daß Ihre Schrift in dieſer Beziehung bei keinem Kundigen, der ſich zugleich nur hinreichende Unbefangenheit erhalten hat, — und deren ſind ja doch die Meiſten auch der ſcheinbar Verhärteten, ſofern ſie am Ende nur wiſſenſchaftliche Einſicht begehren, — des überzeugenden Eindrucks verfehlen wird über eines der Hauptgebrechen unſerer gegenwärtigen philoſophiſchen Bildung. In der That hat ſich aus den letzten ſpekulativen Verhandlungen auch mir mit unwiderſtehlicher Evidenz ergeben, daß der Uebergang aus dem logiſchen Begriffe in die poſitive Wirklichkeit im Syſteme ſelbſt kein logiſcher, durch bloße Dialektik zu vermittelnder ſein kann. Vergeblich iſt daher auch für mich der Verſuch, durch „bloße Steigerung der Form", durch etwa fortgeſetzte dialektiſche Begriffszerlegung oder ſubtilere Unterſcheidung ein wahrhaft Wirkliches, Lebendiges und Concretes zu gewinnen. Das Wirkliche allerdings iſt ſeiner Form mächtig, weil es mehr iſt, denn bloße Form, weil es dieſe in ſich aufgehoben trägt; nicht aber iſt umgekehrt die Form im Stande, der Erkenntnißquell des poſitiv in ihm Sichverwirklichenden zu ſein. So lange demnach — ſage ich mit Ihnen, „vom Poſitiven ſelbſt nicht ausgegangen", das poſitive, die Negativität zugleich in ſich tragende Princip nicht vor allen Dingen der Wiſſenſchaft geſichert iſt, kann auch das objektive, „die Ordnung der Dinge in ſich darſtellende" Syſtem nicht in Gang geſetzt werden. Soll alſo das Hegelſche Princip, wie Weiße und ich es beabſichtigen, als organiſches Glied einem poſitiven Syſteme der Philoſophie einverleibt werden, ſo iſt gleich von Anfang her der Geſichtspunkt für daſſelbe ein anderer oder entgegengeſetzter: der abſolute Begriff iſt dann nicht mehr wie dort Alles in Allem, in unſerer Dialektik der ſich ſelbſt denkende, wie im wirklichen Univerſum der unendlich vernunftvoll ſich auswirkende; ſondern er iſt eben nur Formbegriff, Erkenntniß des real Abſoluten nur ſeiner Form nach, wobei ſodann freilich die anderweitige Forderung nicht zu umgehen iſt, jene ganze vom ſpekulativen Denken gemachte und nur in ihm vorhandene Unterſcheidung der Form und des Poſitiven zu begründen, und

daraus den gleichfalls veränderten Begriff der philoſophiſchen Methode zu erhärten. Hierüber nun hat Weiße, noch vor dem Erſcheinen ſeiner verſprochenen Logik, der Eigenthümlichkeit ſeines Standpunktes gemäß, ſich vorläufig ſonſt ſchon und zuletzt noch in dieſen Blättern mit gewohnter Klarheit und Energie erklärt, und auch ich darf mich in dieſem Betreff auf den letzten Theil meiner Erkenntnißlehre und die Einleitung in die Ontologie berufen.

Jene nächſten und allgemeinſten Konſequenzen jedoch, über die wir uns insgeſammt für einig erachten dürfen, ſcheinen an ſich ſelbſt ſo klar und in ihrer Einfachheit ſo überzeugend, daß, falls man überhaupt nur über den Grundmangel des Hegelſchen Syſtemes mit ſich im Reinen iſt, dieſer gemeinſame P..nkt der weitern Orientirung wenig Widerſpruch befahren dürfte; ebenſo iſt, was ſich weiter Wichtiges und Folgenreiches für die geſammte ſpekulative Weltanſicht daraus ergibt, ſchon ſo wiederholentlich in's Licht geſtellt worden, daß, wenn ſich bei der Gegenpartei äuſſerlich wenigſtens noch Widerſtreben und Nichtanerkennung findet, dieſe mehr darin ihren Grund und ſogar ihre Berechtigung hat, daß unſere wiſſenſchaftlichen Darſtellungen noch nicht dazu gelangt ſind, das Syſtem in ſeinem ganzen Zuſammenhange auszuführen.

Indem ich jedoch die bezeichneten Sätze zu den meinigen mache, und mich ausdrücklich darüber mit Ihnen einſtimmig erkläre; ergibt ſich von ſelbſt, warum ich hiernach mit Ihrer Auffaſſung meines Syſtemes nichts weniger als einverſtanden ſein könne: vielmehr muß ich auf das Ausdrücklichſte gegen dieſelbe proteſtiren, inwiefern ſie von der Vorausſetzung ausgeht, daß es auch in ihm auf ſolch ein (vorgebliches) dialektiſches Kunſtſtück abgeſehen ſei, durch bloßes Potenziren der Form, durch Fortbeſtimmung etwa des Begriffs des Abſoluten zur Idee der abſoluten Perſönlichkeit (wie ein ſolcher dialektiſcher Proceß in meiner Ontologie vorliegt,) einen Uebergang in die Wirklichkeit künſtlich einſchwärzen zu wollen, und daß es in jener „Idee" das objektive Realprincip der Dinge

ſelber, wie es leibt und lebt, ergriffen zu haben ſich einbilde. Haben Sie die Gnade, meiner einfachen Erklärung Glauben zu ſchenken, daß es ſich nicht ſo verhalte, daß dies aber nicht bloß eine jetzt gewonnene neue Einſicht ſei, oder eine Umdeutung früherer entgegengeſetzter Behauptungen, ſondern daß dies die Abſicht meines Syſtemes ſogar nicht hat ſein können. Ich bin ſtets meiner Fundamentalerklärung geſtändig geblieben, daß das „ſpekulativ-anſchauende Erkennen“ erſt der volle Standpunkt der Wahrheit ſei, in den auch die Einſeitigkeit des aprioriſchen Denkens vermittelt, aufgehoben iſt *), woraus die nicht minder ausdrücklich ausgeſprochene Beſtimmung folgt, daß Ontologie wie ſpekulative Theologie nicht in das Gebiet der Realphiloſophie überzutreten, ſondern das rein metaphyſiſche Syſtem der Kategorieen und Ideen für ſich zu vollenden die Abſicht haben.

Wär' es nun demungeachtet, wie Sie es vorausſetzen, in jenen beiden Wiſſenſchaften die klargedachte oder nur dunkel vorſchwebende Abſicht, durch reine Dialektik, durch irgend einen Uebergang im Begriffe eine Realität ſich herauszuſpekuliren; ſollte in der That auch mir, wie dies das Hauptargument Ihrer desfallſigen Polemik iſt, der ontologiſchen Idee ſelber, mit einer ganz unberechtigten Hypoſtaſe derſelben, objektive Perſönlichkeit, Wille, Schöpfermacht zugeſchrieben werden; käme es überhaupt in meinem Syſteme eben auch nur auf eine (ſo Gott will ſubtilere) Subſtitution des Logiſchen für das Wirkliche hinaus: ſo müßt' ich darin nach meinen Prämiſſen die lahmſte Halbheit und die verblendetſte Inkonſequenz erkennen, für welche kein Wort des Tadels zu hart wäre. Mein Syſtem wäre nur ein einziger Fehler, weil ich in ihm dasjenige gerade ſelbſt verſchuldet, zu deſſen Beſeitigung und Ueberwindung es das Vermittlungsglied in der Zeit werden ſoll, ja zum Theil ſchon geworden iſt; und den Abgrund

*) Grundzüge zum Syſteme der Philoſophie Thl. I. §. 225 ff. S. 312.

ſehend, wäre ich gerade, weil ich ihn vermeiden will, in denſelben geſtürzt! — Deßhalb will mir auch nicht einleuchten, warum Sie bloß aus dem Principe des Pantheiſtiſchen gegen daſſelbe argumentiren: ſein Gebrechen läge weit tiefer, ja ganz wo anders, — nicht im Pantheismus oder „Semipantheismus", wie Andere es ausdrücken, — ſondern in der Grundverworrenheit und Halbheit ſeines ganzen Beginnens, und ſo ſcheint es, daß ich von der Verwerflichkeit eines ſo innerlich zwieträchtigen Wechſelbalges ſelbſt noch weit tiefer durchdrungen bin, als ſogar Sie!

Indeß hat es keine Noth, auch äußerlich gegen ſolchen Verdacht Zeugniß anzuführen. Habe ich nicht, wie ich glaube, einer der Erſten, in jenem Verabſolutiren des Logiſchen, dergleichen Sie auch bei mir vermuthen, das πρῶτον ψεῦδος der Hegelſchen Lehre nachgewieſen? Und ich ſollte kecklich daherfahrend ſo unverſehens in die eigene Schlinge gefallen ſein? Deßhalb genügte mir ja nicht, als Einleitungswiſſenſchaft in das Syſtem der Philoſophie, die aus dem Schellingſchen Identitätsſyſteme überkommene, und in Hegels Phänomenologie mit umfaſſendem Ideenreichthume fürwahr und Geiſteshoheit durchgeführte, wiewohl allerdings, wenn Sie wollen, pantheiſtiſche Lehre vom abſoluten Geiſte, als der allgemeinen, das Subjektive wie das Objektive in der eigenen Immanenz vermittelnden Subſtanz. Deßhalb ergab ſich mir die Nothwendigkeit einer neuen, von Anfang an über das Erkennen ſich verſtändigenden Theorie des Bewußtſeins, welche den Subjektivismus deſſelben gründlich überwinde, ohne andererſeits damit, wie allezeit bisher, in den Begriff jener bloß pantheiſtiſchen Immanenz im Abſoluten zurückzufallen; wie endlich, um über das Grundverhältniß zwiſchen dem Logiſchen und Poſitiven vorausorientirend für alle folgenden, metaphyſiſchen wie realphiloſophiſchen Theile ein feſtes Princip zu gewinnen. Daher endet meine Erkenntnißlehre nicht im Logismus oder im Begriff des abſoluten Wiſſens, ſondern im ſpekulativ-anſchauenden Erkennen; auch iſt ſie fern davon, ein ſolch abſolutes

Wiſſen im Hegelſchen Sinne gutzuheißen oder zuzugeben: und jener Schluß der Erkenntnißlehre geht nicht **über** in die Ontologie (wie Hegels Phänomenologie des Geiſtes allerdings in den allgemeinen Standpunkt ſeiner Logik hinüberführt, und wie Sie nach der gewöhnlich jetzt angenommenen Sitte des dialektiſchen Umſchlagenlaſſens u. dgl. auch bei mir daſſelbe zu finden glaubten, — welche ſehr nahe liegende, und freilich von mir nicht ausdrücklich abgewieſene irrige Deutung übrigens allein ſchon hinreichend jenes Grundmisverſtändniß zu erklären vermag) — ſondern ſie faßt erkenntnißtheoretiſch **beide** Sphären in ihrem ergänzenden Grundverhältniß zuſammen, ſo daß, wie durch Ontologie und ſpekulative Theologie ſich die Formwiſſenſchaft in ihrer immanenten Begriffsdialektik zum **Abſchluß** gebracht hat, welche, wiewohl auf dem abſoluten Form- wie Realprincip fußend, an ſich ſelbſt mit dem Realen, concret Wirklichen ſich nicht zu thun macht, — nun das ſpekulativ anſchauende, nicht mehr mit jener ſelbſtbewußten Einſeitigkeit behaftete, der allgemeinen Form wie ihrer eigentlichen Wahrheit gleich mächtige, „die objektive Ordnung der Dinge" aus ihrem abſoluten Princip darſtellende Erkennen eintritt, und in Naturphiloſophie und Philoſophie des Geiſtes ſich realiſirt. Auch in Betreff dieſer Theile des Syſtemes kann daher kein Uebergang vom **Gleichartigen** ins **höhere Gleichartige**, kein dialektiſch zu erzwingendes „Umſchlagen" in die Wirklichkeit angenommen werden, ſondern lediglich ein freies, durch die allgemeine Natur des Erkennens ſelber gefordertes Sichhinauswenden des Erkennens in die Wirklichkeit. Und die Philoſophie wird nicht dadurch Syſtem aus Einem Stück, mit innerlich nothwendiger Gliederung, weil ihr **Erkenntnißobjekt** ſich alſo in dem bloß zuſchauenden Spekulanten vorbeibewegt, dergleichen durch die ſeltſamſte Begriffsverwirrung jetzt faſt zum allgemeinen Vorurtheil geworden iſt; vielmehr iſt es das erkennende Subjekt, wie es auch in allen andern Wiſſenſchaften ſich nicht anders verhält, während die Philoſophie zugleich durch eine umfaſſende Theorie des Erkennens dieſe Nothwen-

digkeit zu erhärten und nachzuweiſen die Aufgabe hat, — welches der eignen Natur gemäß nur in allmählicher Steigerung ſich der Tiefe und des Umfangs ſeines Gegenſtandes bemächtigen kann. — Daß, wenn man dies verſtanden hat, und wirklich beherzigt, der Vorwurf des Pantheismus gegen ſolche das Realſyſtem vorbegründende Unterſuchungen — Anderes habe ich außer der Vorſchule der Theologie bisher in ſyſtematiſcher Darſtellung öffentlich noch nicht gegeben — jedenfalls unzeitig und außer Ortes ſei, ſollten Sie Sich nicht ſchon nach dieſen vorläufigen Betrachtungen davon überzeugen können? Mindeſtens das Erſcheinen meiner ſpekulativen Theologie hätten Sie abwarten können, um ſich zu überzeugen, ob mir in der That ein bloß pantheiſtiſcher Gott Befriedigung gebe als gründlich ausreichendes Erkenntnißprincip der Dinge.

Vielmehr ſcheint ſich gegen jene Faſſung der Sache, wie ich ſie angegeben, vorerſt mit Fug nur das Einzige einwenden zu laſſen, deſſen ich in der That auch Anfangs von Ihnen gewärtig war, und was Schelling ohne Zweifel, nähme er an unſeren Verhandlungen Theil, herauszuheben nicht ermangeln würde: eine ſolche dialektiſche Wiſſenſchaft der negativen Form ſei völlig überflüſſig, weil leer und objektlos; an der poſitiven Wiſſenſchaft des Objektiven ſelber werde implicite auch ſeine Form gefunden, „wie die großen Principien des Werdens, welche Platon im Philebos darſtelle, durch bloße Analyſe der Erfahrung zu finden ſeien, wie ſie denn am Ende nur aus der Erfahrung genommen ſind" *). Was in dieſem Betreff an ſich möglich oder unmöglich ſei, hier a priori gleichſam begutachten zu wollen, wäre bei einem Schelling unzeitig, warten wir die Ausführung ſeines Syſtemes ab; das für die wiſſenſchaftliche Darſtellung wenigſtens Unzweckmäßige und Verwirrende einer ſolchen Copulation bei jedem Andern ſcheint indeß vorläufig kaum in Abrede zu ſtellen. Ihnen ſelbſt jedoch, mein Freund, hoffe ich

*) Schellings Vorrede a. a. O. S. XVII.

klärlich zu erweiſen, daß, wenn Sie Ihrem eigenen Vorſchlage zur Verbeſſerung der bisherigen, ſo oder anders immer im Pantheismus ſich verfangenden Syſteme nur Wahrheit und wiſſenſchaftliche Form geben wollen, Sie fürwahr einer formell dialektiſchen Erörterung der Kategorieen nicht entrathen können.

Und dies führt mich endlich in natürlichem Uebergange zu dem neuen von Ihnen aufgeſtellten Principe einer ſubjektiven Selbſtbegründung der Philoſophie, welchem Sie nachrühmen zu können glauben, daß es allein im Stande ſei, im Beginnen und erſten Entſtehen ſogleich jenen Erbfeind, den Pantheismus, das Schlangenhaupt des ſpekulativen Verſuchers in der Wiege zu erdrücken. Darüber nämlich ſind Sie mit mir einverſtanden, daß die Philoſophie einer einleitend-ſelbſtbegründenden Wiſſenſchaft und zwar als einer Theorie des Erkennens bedürfe. Ebenſo wird gebilligt, daß ich ſchon in der Erkenntnißlehre mich eines abſoluten Realprinzipes zu verſichern ſuche, Weiße gegenüber, der, hierin, wie er ſelbſt ſagt, den eigentlichen Gewinn und die große Wahrheit des Hegelſchen Princips zu vertreten beabſichtigend, das Negative rein für ſich durchführt, und daher auch die einleitende Erkenntnißlehre negativer zu halten gedenkt, worin allerdings die erſte Hauptabweichung unſerer beiderſeitigen Syſteme liegt. — Hier nun aber ſollen wir Beide dem nicht entgangen ſein, oder entgehen können (bei einer etwa künftigen Ausführung jenes einleitenden Theiles, indem unſer Freund ſeine „Logik" ja noch zu geben hat), den menſchlichen Geiſt zu verabſolutiren und ſo mit dem göttlichen zu confundiren*), d. h. Gottes Geiſt (ächt pantheiſtiſch, und näher zugleich Hegeliſch) als nur in der Idee der

*) S. im angeführten Werke Werke S. 365. 66, 481. 82 u. ſ. w. Auch für die folgenden Sätze citire ich keine einzelnen Stellen, indem die Hauptgedanken des Werkes in gleichen oder ähnlichen Wendungen vielfach wiederkehren, ſo daß keinem Leſer die Belege dafür entgehen können.

Menſchheit realiſirt zu wiſſen. Dies hat beſtimmter folgende Bewandniß und nachſtehenden innern Grund. Jede unwahre oder unvollkommene Gotteserkenntniß iſt immer nur Folge der unvollkommenen Selbſterkenntniß und entſpricht genau jedesmal der beſtimmten Stufe der letztern. Indem Sie dieſen Satz, über deſſen Richtigkeit und hiſtoriſche Allanwendbarkeit ſich freilich noch viel verhandeln ließe, an den frühern Syſtemen nachweiſen und die verſchiedenen Pantheismen derſelben lediglich daraus herzuleiten ſuchen, wird uns die Stelle der ſublimirteſten und verfeinertſten Pantheiſtik zu Theil. Damit wird ſie überhaupt aber in uns abgethan, ſie hat ſich dermaßen erſchöpft, daß ſie in den Theismus, ſo wie der Begriff der falſchen Immanenz in den der wahren übergehen muß, wovon das Nähere ſogleich. — Nun iſt aber die Einheit des Denkens und Seins, des Subjektiven und Objektiven, des Geiſtes und der Natur, der objektive menſchliche Geiſt, und darin beſteht ſeine Ebenbildlichkeit Gottes. Geht man nun, wie ich Solches gethan in meiner Erkenntnißlehre, von dem ſubjektiven Idealismus unmittelbar zu Gott über, um in ihm die geſuchte Einheit des Subjekts und Objekts zu finden, — oder wie ich die eigene frühere Meinung in jenem Werke bezeichnender glaube ausdrücken zu können: muß das endliche Ich, als ſolches, dialektiſch über ſich hinausgehen, um im Abſoluten als ſeinem Grunde ſich zu wiſſen, darin zugleich aber auch ein es ſelbſt mit ſeinem Objekte unendlich vermittelndes, ſein Bewußtſein wahrmachendes Princip erkennen; — ſo ſcheint Ihnen, laut Ihrer obigen Deduktion, indem die hier geforderte Einheit des Subjektiven und Objektiven, die weſentlich vielmehr der menſchliche Geiſt iſt, zum Abſoluten oder Gott gemacht wird, unvermeidlich der objektive menſchliche Geiſt verabſolutirt oder mit Gott confundirt zu werden; und dies mit den naheliegenden weiteren Folgerungen iſt Ihr Hauptargument gegen mein Syſtem. Will nun ſogleich ſchon das eben von mir näher angegebene Reſultat meiner Erkenntnißlehre nicht völlig paſſen zu der von Ihnen gezogenen

Folgerung eines „Verabſolutirens" des menſchlichen Geiſtes: ſo möchte die innere Incongruenz jener Auffaſſung zur wahren Intention meines Syſtemes noch unzweideutiger hervortreten, wenn Sie nachher mir darzulegen erlauben, welchen Gang, nach weiterer Ausbildung derſelben, in Betreff dieſes Hauptpunktes die Erkenntnißlehre nimmt, wovon die erſten Andeutungen ſich bereits in der „Idee der Perſönlichkeit" *) finden. Sie werden nämlich kaum etwas Verwerfliches oder dem Rufe eines wiſſenſchaftlichen Forſchers Nachtheiliges in dem Bekenntniß finden, daß ſich in den ſechs Jah-

---

*) S. Idee der Perſönlichkeit und indiv. Fortdauer 1834, S. 47. 48. 80., wobei ich Sie zugleich bäte, Aeußerungen folgender Art S. 52: „Sich verſtehend und ſein Selbſtverſtändniß vollendend, gewinnt es (das Bewußtſein) in dieſer Vollendung eben zugleich auch die immer vollendetere Einſicht vom Weſen der Wirklichkeit — Gottes und der Welt; weil es nicht das leere, inhaltsloſe, ſondern im Sicherkennen immer das Erkennen ſeines Andern, der objektiven Wahrheit iſt"; u. ſ. w. — etwa vergleichen zu wollen mit nachſtehenden Worten Ihrer Schrift, in welchen auch ich die wahre Natur des Erkennens tief und ächt ſpekulativ bezeichnet finden muß: S. 483. 84.: „Es geht das Subjekt im tiefern Eingehen in's Objekt immer tiefer in ſich ſelbſt ein. Ein jedes Ausbreiten und Erweitern des Subjekts zum Objekt iſt zugleich ein größeres Verinnern in ſein Weſen: u. ſ. w. So ergründet und begründet ſich nur Eins im Andern ſelbſt, d. h. in ſeinem gemeinſamen Weſen, ſeinem gemeinſamen Grunde." Daß dieſer gemeinſame Grund des Subjektiven und Objektiven, und das hiermit ſie Vermittelnde, wie demnach der Grund aller Wahrheit im Subjektiven, das Abſolute ſei, dieſe Behauptung findet ſich auf allen Blättern jener Schrift und meiner Erkenntnißtheorie. Wie kommt es nun, daß dieſelbe nach obigen weiter zu vergleichenden Stellen faſt wörtlich übereinſtimmende Lehre bei Ihnen ſofort ſchon die erfreulichſten theiſtiſchen Reſultate bei ſich führt, während ſie bei mir in düſterm Pantheismus verfangen bleiben ſoll?

ren, ſeit welchen die Erkenntnißlehre hervorgetreten, gar Manches mir weiter entwickelt oder berichtigt, daß ich das dort nur Erſtrebte oder Verſuchte — zu welchen Grundintentionen und Hauptzügen ich jedoch mich wohl allezeit bekennen werde — jetzt tiefer und ſchärfer ausgebildet zu haben glaube. Trifft daher bei ſo fortſchreitender Selbſtbildung die kritiſche Rüge nicht ſelten nur einen vom Urheber ſelbſt ſchon aufgegebenen Standpunkt, iſt es, nach Göthes Ausſpruch in ähnlichem Zuſammenhange, die ſchon abgeſtreifte Schlangenhaut, mit der ſich die Gegner zu thun machen: ſo wird ſolche Kritik doch darum keinesweges als verſpätete oder überflüſſige erſcheinen, weder für das wiſſenſchaftliche Geſammtbewußtſein, welches ſogar fordern kann, daß jede Beſchränktheit eines Standpunktes ihr Gericht finde, indem ſie faſt immer auf einen allgemeiner ſich wiederholenden Irrthum, auf eine tiefer liegende Schranke hindeutet, noch für das alſo beurtheilte Individuum ſelbſt, welches doch am Schärfſten von früheren Irrniſſen und Unzulänglichkeiten dadurch abgeſchieden wird, wenn ein Anderer ſeinem wiſſenſchaftlichen Gewiſſen als Beichtiger zu Hülfe kommt, und die Kriſis vollendet. Einen ſolchen treuen Gefährten und Mahner habe ich für jenes Werk, wie für alle meine wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen an meinem Freunde Weiße gefunden, dem ebenſo redlich parteiloſen als unbeſtechlich wahrheitliebenden, und eben damit meinem Leben und Wirken ein Gut erworben, deſſen unſchätzbarer Beſitz von Jahr zu Jahr mir reichere Spenden gegeben, wie er mich hoffentlich bis an mein Ende begleiten ſoll. Dieſer hat in ſeiner eben ſo freundlichgeſinnten als eindringenden Beurtheilung meiner Schrift *) den durchwaltenden Grundmangel, das Misverhältniß zwiſchen der — vielleicht richtigen — Intention und ihrer Ausführung zuerſt mir aufgedeckt, und ich denke, nicht ohne Frucht. Auch er findet in dem dialektiſch Ungenügenden des Ueberganges aus der in

*) Heidelberger Jahrbücher Nov. 1834 S. 1098 ff.

ſich verſtrickten Einſamkeit der Reflexion in das Bewußtſein des Abſoluten den Hauptgrund, warum auch die folgenden Beſtimmungen über die Natur der Kategorieen in der Darſtellung das Schwankende behalten mußten, und die Zweideutigkeit nicht gründlich gehoben ſchien, ob ſie nur die (hiermit auch ſubjektiv zu deutenden) Formen des Bewußtſeins ſeien, in denen ſich das Abſolute offenbart, oder ob dasjenige, in welchem, als ſelbſt abſoluter Natur, Objektives und Subjektives ſchlechthin Eins iſt, welches Letztere nach meiner Ontologie und nach all meinen ſonſtigen Aeußerungen allein meine Meinung ſein konnte.

Doch gebe ich auch Ihnen (S. 366. 67.) den „nebuloſen" Ausdruck: Offenbarung, welchen ich in dieſem Zuſammenhange gebraucht habe, völlig Preis, und behaupte mit Ihnen: daß im eigentlichen, wahren Sinne nur der perſönliche Gott ſich offenbaren könne, daß es nur uneigentlich mithin unphiloſophiſch geſagt ſei, das Abſolute offenbare ſich, u. ſ. w. Demungeachtet kann Ihnen bei näherer Erwägung nicht entgehen, daß jener Ausdruck allerdings nicht abſichtslos auf die nothwendig werdende weitere Faſſung des Abſoluten als des perſönlichen Gottes vorauszudeuten beſtimmt war, indem das Abſolute, nur als Geiſt, als perſönliche Vernunft gedacht, auch für jene Einheit des Subjektiven und Objektiven, für die dem (menſchlichen) Bewußtſein immanente Wahrheit, den rechten, eigentlich ſtichhaltenden Erklärungsgrund zu geben vermag. Es war dort Anticipation aus der Totalanſicht meiner Lehre, welche in Einen prägnanten, eigentlich aber deßhalb noch unzeitigen Ausdruck den Sinn aller folgenden Entwicklungen zuſammenzudrängen ſuchte, ganz ähnlich, wie auch Sie, mein Freund, vorausgreifender (alſo eigentlich unberechtigter) Weiſe in bloß erkenntnißtheorethiſchem Zuſammenhange den menſchlichen Geiſt ein Ebenbild Gottes nennen, und den höchſten Grund davon, daß er an der Wahrheit, an objektiver Erkenntniß der Dinge Theil habe, in dieſer Ebenbildlichkeit deſſelben mit dem hier

doch auch ſchon ohne Weiteres als Perſönliches geſetzten Gotte finden. Solche einzelne Verſtöße der Ungeduld, eines ſpekulativen Nichtanſichhaltenkönnens wollen wir freilich gegenſeitig nicht ungerügt laſſen, doch aber keine entſcheidendere Bedeutung für das Weſen des Syſtemes ihnen beilegen, als ſie haben.

Indem ich nunmehr zum Eigenthümlichen Ihrer Erkenntnißlehre berichterſtattend überzugehen im Begriffe bin, kann ich das Tiefgeſchöpfte, Wahre und Einleuchtende des leitenden Grundgedankens in derſelben nicht verkennen, der, wäre die Darſtellung ſchärfer, klarer, überhaupt ſorgfältiger ausgeführt, eines allgemein überzeugenden Eindrucks kaum verfehlen dürfte. Ueberhaupt muß ich nach wiederholter Erwägung mein Gutachten über Ihr Werk dahin abgeben, daß Sie durch Hervorhebung jenes Grundgedankens einen durchaus weſentlichen Fortſchritt in dieſen Theil der Philoſophie gebracht haben, was nach meiner Einſicht nicht wenig bedeutet, indem dieß eine entſchiedene Förderung des Geſammtſyſtemes der Philoſophie nothwendig in ſich ſchließt. Zugleich jedoch wird es mir hoffentlich gelingen, Sie zu überzeugen, was vielleicht auf Ihre Anſicht und die der geſammten Schellingſchen Schule über die Bedeutung der Metaphyſik nicht ohne Einfluß ſein dürfte:

Erſtens, daß auch die Principien Ihrer neuen Erkenntnißtheorie für ſich ſelbſt, die Gränze einer bloß pantheiſtiſchen Gottesauffaſſung keineswegs zu durchbrechen vermögen, im Weſentlichen vielmehr, falls ſie nämlich nicht bloß in Bauſch und Bogen ſkizzirt, vielmehr ſtreng begründet, und in klarem Bewußtſein des alſo Begründeten dargeſtellt werden ſoll, nicht weiter reiche, als bis zu der das Subjektive und Objektive unendlich vermittelnden Idee des Abſoluten, bis zur abſoluten (hiermit zunächſt noch unperſönlich zu faſſenden) Vernunft, als der Einheit der Natur und des Geiſtes;

Zweitens jedoch, daß jenes Reſultat, weil kein letztes, abſchließendes, hiermit auch an ſich kein fehlerhaftes, oder definitiv irrthümliches ſei. Wie nun jenes Abſolute zu denken

iſt, wenn es gemeinſamer Grund der objektiven und ſubjekti-ven Vernunft, Grund der Einheit von Natur und Geiſt, ſein ſoll; dieſe neue Frage ſchließt ſich unabweislich an, und erzeugt das eigenthümliche Problem der Metaphyſik. Weiſt dieſe nun nach in erſchöpfender Entwicklung dieſer Frage, wie alle untergeordneten Momente der Begriffsauffaſſung des Abſoluten ſich dialektiſch in dem der abſoluten Perſönlichkeit aufheben, d. h. wie jener abſolute Grund der ſubjektiven und objektiven Vernunft ſelbſt nur gründlich und erſchöpfend gedacht werden könne als perſönliche Vernunft: ſo kann man einem ſolchen Syſteme, dergleichen das meinige iſt, unmöglich mit Fug eine bloß pantheiſtiſche Gottesauffaſſung, ein „Confundiren“ des menſchlichen Geiſtes mit dem göttlichen u. dgl. vorrücken, wenn auch ſeiner erkenntnißtheoretiſchen Einleitung vorbehalten bleiben muß, nur bis zur (abſtrakten) Idee der Abſoluten ſich erheben zu können.

Wollen Sie drittens indeß dieſe eigenthümlich metaphyſiſche, weil rein dialektiſche Unterſuchung gleichfalls nur zum höchſten Momente der Selbſterkenntniß machen und ſo in den Bereich einer Theorie des Erkennens mithineinziehen, wie man dies etwa unter dem Geſichtspunkte ſich erklären oder rechtfertigen könnte, daß ja auch hiernach die Metaphyſik lediglich vorbegründende Wiſſenſchaft für die objektiven (realphiloſophiſchen) Theile des Syſtemes, im höchſten Sinne daher Vorausorientirung über den Standpunkt der Wahrheit wäre: ſo ließe ſich dieſes — abgeſehen von der unvermeidlichen Vermiſchung zweier weſentlich verſchiedenen Unterſuchungen, — als ein Umſtand von geringerer Wichtigkeit gern zugeſtehen, und ſo eine völlige Ausgleichung unſerer Syſteme auch ihrer Form und Anordnung nach in Ausſicht ſtellen, wie beide nach Geiſt und Abſicht unverkennbar ſehr nahe zuſammenfallen.

Nach Ihnen ſoll nun die abſolute Selbſtbegründung des Erkennens die nähere charakteriſtiſche Wendung nehmen (S. 367.), daß das Selbſtbewußtſein vom ſubjektiven Geiſte nicht (wie es bei mir geſchehen) ſofort zum Abſoluten, ſondern

zum objektiven Geiſte übergeht, und erſt von hier aus zur Vermittlung beider, zum abſoluten Geiſte ſich erhebt. Wie dieſe fundamentale, in vielen ähnlichen Wendungen wiederkehrende Erklärung gemeint ſei, indem an ſich freilich der bloße Begriff des objektiven Geiſtes vieldeutig wäre; dies erhellt unverkennbar aus der weitern Ausführung, welche Sie ihr geben, und deren Weſentliches etwa folgendergeſtalt verläuft.

Das ſubjektive Bewußtſein ſucht ſein Weſen zu ergründen, aber auf dem Standpunkte der ausgebildeten Reflexion, auf welcher ihm die Frage darnach entſtehen kann, ſucht es daſſelbe nur ſelbſterkennend, in ſich ſelber, in der einfachen Selbſtgewißheit, und in ihren Formen und Geſetzen. Hierin iſt das Bewußtſein als ſubjektiv-logiſche Vernunft (Geiſt) beſtimmt. — So wird zwar im Weſen des ſubjektiven Ich die conditio sine qua non alles Denkens und Erkennens, aller ſubjektiven Wahrheit und Gewißheit begründet; aber dieſe ſubjektive Selbſtgewißheit des Geiſtes hat die objektive Realität und Wahrheit nur als Gegenſatz außer ſich oder ſich gegenüber. Der eigentliche Grund, wie das eigene Weſen deſſelben iſt ſomit nicht gefunden; vielmehr hat der Geiſt als die (bloß) ſubjektiv logiſche Selbſtgewißheit ſeine wahre Grundlage verloren und miskannt, indem er ein bloß Mittelbares für das Urſprüngliche hält. Seine wahre Idee und Gott ſind ihm daher in ein unerreichbares Jenſeits getreten, welche Kluft weder das Wiſſen noch das Handeln des ſubjektiven Geiſtes auszufüllen vermag. Aber die Beziehung wenigſtens bleibt ihm gegenwärtig auf jenen urſprünglichen und wahren Grund. Dieſes Grundbewußtſein iſt Gefühl, und da ſein Inhalt ihm bloß unmittelbar gewiß iſt, wird dieſer ein Geglaubtes, und iſt der Form nach Glaube. Daraus der nun hervortretende Gegenſatz von Grund- und Reflexionsbewußtſein, Glauben und Wiſſen, der Vernunft und des Verſtandes, als Gegenſatz der ſubſtantiellen und formellen Vernunft, der Idee und des Begriffes. Indem aber jenes unmittelbare Wiſſen ſelbſt nur ein ſubjektives bleibt, behält die ſubſtantielle Vernunft ſelbſt

nur ſubjektive Färbung und Bedeutung, und der Dualismus zwiſchen Denken und Sein, Begriff und Realität iſt hier ſo wenig, wie dort, wahrhaft aufgehoben. Vielmehr iſt es nur ein Empirismus höherer, geiſtiger Art (ein neuer, wie mich dünkt, ſehr glücklich von Ihnen gewählter Ausdruck!), der ſich dem Rationalismus der ſubjektiv logiſchen Vernunft entgegenſetzt. Damit iſt aber die Forderung an den ſubjektiv logiſchen Begriff hervorgetreten, in ſein objektives Weſen, oder in ſeine Idee als ſeine Wahrheit überzugehen. Dieſe Idee des Geiſtes iſt die Einheit des Denkens und Seins, des Begriffs und der Realität, und dieſe bezeichnen Sie als das Weſen des objektiven Geiſtes (S. 476). Der ſubjektive Geiſt wird objektiver, die ſubjektive Selbſtgewißheit objektive, die Wahrheit iſt nicht mehr außer dem Geiſte, ſondern er ſelbſt, als objektiver, iſt Einheit des Denkens und Seins, u. ſ. w. Dieſe Vernunfteinheit aber, als unmittelbare, ſubſtantielle, iſt der Grundcharakter des Naturlebens; in ihm ſind objektiv geiſtige, vernunftvolle, aber bewußtloſe Kräfte, der immanente teleologiſche Proceß thätig. Aber dieſer Proceß wird ſelbſt ein geiſtiger, indem die dort nur noch blind nach Zwecken wirkende Vernunft hier ſich ſelbſt vernimmt, und nach Zwecken handelnde wird. Hiermit hat ſich die innere Einheit von Natur und Bewußtſein in des Menſchen Geiſt aufgedeckt: es iſt die Sphäre, welche die Naturphiloſophie und die praktiſche Philoſophie zu umfaſſen hätten. Zugleich bezeichnen Sie es wiederholt als das Charakteriſtiſche Ihres Standpunktes und zugleich, was Sie über den Pantheismus erhebt, daß Ihnen jene Einheit nicht die abſolute, höchſte, in ſich ſelbſt ihren Grund habende, daß ſie ſelbſt vielmehr nur als vermittelte zu denken ſei, von welcher aus zu ihrem Grunde aufgeſtiegen werden müſſe. — Indem jedoch jene Einheit des ſubjektiv-objektiven Geiſtes in den philoſophiſchen Proceß des immer höhern Uebertretens in's Subjekt eingeht, (wie dies der Kern von Schellings älterer Naturphiloſophie, in Geſammtausbreitung über alle Theile des Syſtemes aber Inhalt

der Hegelſchen Lehre iſt) — und darin als alles Sein ſich bewußt wird, ſich für alle Realität erklären muß: macht ſie ſich ſelbſt damit unvermeidlich zum Abſoluten, zu Gott, der nun freilich Geiſt iſt, aber nichts mehr darin, als ſubſtantieller, allgemeiner Geiſt, und weder perſönlicher, noch wahrhaft die Nothwendigkeit in Freiheit aufhebender *).

Dieſe (falſche) Verabſolutirung kommt jetzt zum Bewußtſein. Die ſubſtantielle allgemeine Vernunft hebt ſich im Geiſte auf, er iſt ihr Prius, durch welches ſie iſt, ſie das Poſterius, ohne welche er nicht (wirklich) wäre. Indem daher jene Vernunft in den äußerlichen Gegenſatz von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein auseinandertritt, bleibt beiden der

*) Ich kann mich nicht enthalten, hierbei eine Stelle wörtlich anzuführen, welche viel Einleuchtendes enthält, und auch in Bezug auf das mich ſelbſt betreffende Urtheil nicht in Abrede geſtellt werden ſoll (S. 485.): „Da aber der denkende Geiſt überall eine Einheit geſucht hat, ſo konnte dieſe nur dadurch zu Stande kommen, daß entweder das Objekt dem Subjekte, oder dieſes jenem Gewolt anthat, und ſomit immer eine falſche, verkehrte Einheit das Reſultat war. So entſtanden dem ſubjektiv realen Selbſtbewußtſein die verſchiedenen Selbſtanſchauungen als Empirismus in mannichfacher Geſtalt, Dogmatismus, Skepticismus, Kriticismus, ſubjektiver Idealismus und die Philoſophie des Nichtwiſſens; dem objektiv realen Selbſtbewußtſein die verſchiedenen Formen des Pantheismus: der Subſtanz" (bei Spinoſa und Schelling) „des Begriffs" (bei Hegel) „und des Geiſtes." Indem Sie mit dem Letztern unverkennbar auf mich zielen, — ob auch auf Weiße, iſt weniger klar, indem Sie in der vorangehenden ausführlichen Kritik unſerer Syſteme jenem die Stelle anzuweiſen ſcheinen, von Hegels auf meinen Standpunkt überzuleiten, — ſo will ich in dieſem Betreff gern geſtändig ſein, daß, wie weit auch die Idee meines Syſtemes von ſolcher Wendung entfernt, ja direkt ihr entgegengeſetzt ſei, es mir doch in der frühern Darſtellung meiner Erkenntnißlehre noch nicht gelungen ſei, dieſe Deutung ſchon dort ſcharf und unzweideutig abzuweiſen.

wahre Grund immanent. Das Eine in das Andere eingehend findet darin nur ſich ſelbſt wieder; jede Entäußerung in's Objekt iſt vielmehr zugleich ein Erinnern im Subjekte, umgekehrt jedes tiefere Eingehen des Objekts in's Subjekt iſt ein Eingehen in ſeine eigene innere Natur, weil dieſe an ſich Subjekt iſt. — „So ergründet und begründet ſich nun Eins im Andern ſelbſt, d. h. in ſeinem gemeinſamen Grunde. So geſchieht weder dem Subjekt Gewalt vom Objekt, noch dem Objekt vom Subjekt, ſondern beide leiden Gewalt von ihrem gemeinſamen Grunde, der ſie anzieht, der ſie nicht außer oder gegen einander ſtehen läßt, ſondern ſie fortwährend ſollicitirt, damit ſie in einander übergehen und immer concreter werden, d. h. ſich in ihre gemeinſame Natur und ihr Weſen immer mehr vertiefen und zur Einheit gelangen."

Damit tritt „das geheimnißvolle Band" des Geiſtes mit der Wahrheit an's Licht; die Wahrheit im menſchlichen Geiſte, das Subjekt und Objekt ziehen ſich gegenſeitig an, „weil beide von einem abſoluten Subjekt und Objekt ſtammen." Das Ding an ſich fällt daher ſelbſt in's denkende Subjekt, „weil dies im Objekte nur das Gedachtſein des Objektes, ſeiner urſtändlichen und unterſtändlichen Gedanken denkt: die Subſtanz iſt daher an ſich Subjekt." (S. 486.).

Richtig und ganz einverſtändlich mit dem, was auch bei mir ſich ergiebt am Ende meiner Erkenntnißtheorie, wo in Bezug auf das ſich durch jenes ganze Werk hindurchziehende Problem: wie Subjektives und Objektives, Welt und Bewußtſein übereinſtimme; in der dialektiſchen Behandlung deſſelben nach den verſchiedenen Standpunkten des Erkennens, es darin endlich ſeine höchſte (d. h. einzig wahre) Löſung erhält: daß wir die Dinge und uns ſelbſt nur darum nach ihrem Weſen erkennen, weil ſie von Gott ur= oder vorgedacht ſind, und inſofern wir, als erkennende, theilhaft werden der Urerkenntniß, durch die Alles iſt, indem es ein bloß Objektives, vom Bewußtſein urſprünglich nicht Durchdrungenes und darin

Geſchaffenes gar nicht giebt, weil Alles göttlicher Gedanke iſt *). In ähnlicher Weiſe auch Göſchel, deſſen Hauptprincip gerade dieſes iſt, ſchon in ſeinem „Monismus“, noch entwickelter in den „Beweiſen über die Unſterblichkeit“ und in „der ſiebenfältigen Oſterfrage“, wo er den Begriff der Erfahrung faſt zum univerſellen für alles erkennende Bewußtſein erheben zu wollen ſcheint, indem ſie nach ihm in nichts Anderm beſteht, als im (Nach-) Denken des urſprünglich vom Schöpfer Gedachten, mithin jedes wahrhafte Erkennen nur ein „Nachfahren“ oder Nachgehen ſein könnte jener göttlichen objektiv verwirklichten Gedanken.

So weit alſo, wie geſagt, dürfte ich mich unſeres Einverſtändniſſes erfreuen! Wenn Sie aber hiermit — und dadurch komme ich zum erſten Gliede meines gegen Sie zu führenden Beweiſes — zugleich ſchon meinen, dem Pantheismus entgangen zu ſein, was freilich auch Göſchels Ueberzeugung iſt bei ſeinem in ganz ähnlicher Weiſe verklärten Hegelſchen Syſteme: ſo muß ich dem widerſprechen, und hier bin ich es gerade, der es mit dem vielberegten „Ueberwinden“ des Pantheismus genauer gehalten wiſſen will, der von ſich und Andern genügendere antipantheiſtiſche Bürgſchaften verlangt, wenn in der That der Wiſſenſchaft Förderung daraus erwachſen ſoll, (ich rede nicht von der Wärme und Kraft perſönlicher Ueberzeugungen), wenn jene vor neuen Rückfällen und Verwirrungen bewahrt werden ſoll. So finde ich es voreilig und ungerechtfertigt, wenn Sie (S. 486. 88. 90. u. ſ. w.) jenem abſoluten Subjekt-Objekt, dem „abſoluten Geiſt“ ſofort ſchon Perſönlichkeit, Willen u. dgl. beilegen, wenn Sie ohne Weiteres in dieſem Zuſammenhange eine freie Schöpfung und perſönliche Willensthat, ein freies Gedacht-, Gewollt-, Gewirktſein der Welt und des endlichen Geiſtes durch Gott, kurz einen wahrhaft theiſtiſchen Schöpfungsbegriff erreicht

*) Grundzüge Th. I. §. 227. S. 313. 14., dort in ſeinem Geſammtzuſammenhange weiter nachzuleſen.

glauben, mit welchem das „objektive Syſtem der Philoſophie" nun wohlbegründet ſeinen Einſchritt nehmen könnte. Wäre nicht die abſolute Subſtanz als „an ſich Subjekt" zu bezeichnen, (wie auch Sie es thun S. 486.), ſogar älteſte Hegelſche Beſtimmung? Aber dieſe an ſich Subjekt ſeiende abſolute Subſtanz wird doch, nach der wahren Konſequenz ihres ſpekulativen Begriffszuſammenhanges, für ſich nicht anders Subjekt, d. h. perſönlich, denn nur im Menſchen? Denn gewiß ſind Sie nicht gemeint, ſtatt dieſes wahren und folgerichtigen Sinnes der genuinen Hegelſchen Lehre ſich die neuerdings beliebt gewordene, in annehmlichen Dämmerſchein ſich hüllende laxere Auslegung einreden, oder ſich jenes für dieſes „als am Ende auf Eins hinauskommend" unterſchieben zu laſſen!

Und ſo müßten Sie geſtehen, mein Freund, daß auch durch Ihre ſubjektive Selbſtbegründung der wahre Punkt einer Wetterſcheide für den Pantheismus noch nicht erreicht, die dramatiſche Peripetie der gegenwärtigen ſpekulativen Verwicklungen nicht gefunden ſei; ja, was ungleich wichtiger, es dürfte Ihnen plauſibel werden, wie ein ſolcher vollſtändige Sieg über das pantheiſtiſche Princip durch bloße Selbſterkenntniß ſchwerlich zu erreichen ſtehe, daß es dazu weſentlich metaphyſiſcher Unterſuchungen über den Begriff jenes höchſten Grundes bedürfe. Und hiermit möchte ſich auch für Sie eine Metaphyſik oder Ontologie ebenſo natürlich jener ſubjektiven Selbſtbegründung anſchließen, als durch ſie eben das Theiſtiſche des ganzen Syſtemes entſchieden werden kann. Und eben in Bezug auf eine ſolche jenſeits des bloßen Selbſterkennens fallende Entſcheidung können Sie es zulaſſen, wenn man Ihren eigenen ſo eben charakteriſirten Standpunkt, wie ich z. B. es müßte, als einen noch in abſtrakter Gottesauffaſſung verhafteten, mithin freilich zugleich auch nach einer beſtimmten Seite hin noch „pantheiſtiſchen" bezeichnete, (wiewohl ich dergleichen Ungunſt erregender und dennoch den ſchlagenden Ausdruck entbehrender Bezeichnungen mich lieber enthalte). Ihr

erkenntnißtheoretiſcher Standpunkt hat ſich weſentlich noch nicht erhoben (und inſofern meine Vermuthung gegründet iſt, zu welcher mir, wie oben erwähnt, einige Data Veranlaſſung geben, daß auch Schelling in den einleitenden Unterſuchungen, welche er ſeinem objektiven Syſteme vorausſchickt, eine ähnliche Begriffsentwicklung unternimmt, gälte es ſelbſt von dieſem): er iſt gründlich und mit wiſſenſchaftlichem Rechte noch nicht hinausgekommen über die Faſſung des Abſoluten als des ſubſtantiellen Geiſtes, des eben damit die Subjektivität und Objektivität unendlich vermittelnden, ein Standpunkt, welcher auch in meiner Ontologie ſeine Stelle findet (S. 283.), zugleich aber durch Aufweiſung ſeiner Einſeitigkeit und des in ihm noch nicht getilgten Widerſpruches daſelbſt über ſich hinausgeführt wird. Es iſt nur daſſelbe Reſultat, wie es mit gleichen propädeutiſchen Intereſſen klaſſiſch und in ſeiner Weiſe unübertreffbar Hegel ausführt in ſeiner Phänomenologie: auch er hat dort den ſubjektiven Geiſt, das endliche Ich mit ſeinem Stolze und ſeinen ſubjektiven Anforderungen ſich verſenken laſſen in die unendliche Subſtanz der allgemeinen Subjektivität. Dieſer „wahre, gemeinſame Grund des Subjektiven und Objektiven" iſt ihm aber der Weltgeiſt, deſſen immanente Teleologie und tiefe Vernünftigkeit bis herab auf die telluriſche Specifikationen und die geographiſche Gliederung der Erdtheile ſein Syſtem weiter verfolgt. — Hier nun bekenne ich, den ſpecifiſchen Gegenſatz Ihres Gottesbegriffes zu dem des Letztern noch nicht entdeckt zu haben. Daß Sie Natur und Geiſt die frei geſchaffenen nennen, ihren gemeinſamen Grund mithin den freien Schöpfer, dieſer Ausdruck macht es nicht, oder nicht allein. So könnte auch Hegel allenfalls ſeine Anſichten bezeichnen, und thut es wohl gelegentlich. Es iſt endlich Zeit, daß allgemein erkannt werde, wie nicht das Wort, oder die Vorſtellung, welche man aus lebendigſter perſönlicher Ueberzeugung her mithinzubringt zu ſolchen Fragen, hier den Ausſchlag gebe, ſondern was man in deutlich objektiver Begriffsvermittlung davon zu erhärten

vermag. Daß an jenem tiefwunderbaren Einklange der Natur mit dem Geiſte, wie an dem Sinnvollen der ganzen Schöpfung mit überſchwänglicher Evidenz eine höchſte Vernunft ſich erweiſet, daß hiermit dieſe Begriffe wahrhaft als gegebene, als erfahrungsgemäß bewährte ſich uns aufdrängen, Wer nicht ganz in ſubjektiver Afterſpekulation Verhärtete ſollte dies leugnen: auch kann es Noth ſcheinen, immer wieder an dieſe Grundfeſten aller Gewißheit und Orientirungspunkte wahrhafter Spekulation zu erinnern. Nur iſt dieſer Theismus dadurch noch kein im philoſophiſchen Begriffe begründeter; er zeigt ſich nur als unabtreibliche Aufgabe für denſelben, als das einzige Syſtem, was der Erfahrung zufolge dieſe wahrhaft zu erklären, den menſchlichen Verſtand in letzter Inſtanz zu befriedigen vermag. Das in Erfahrung Bewährte, das ſolchergeſtalt an ſich Gewiſſe ſoll ſpekulativ — nicht eigentlich bewieſen — nur gedacht werden: es bleibt eben hiermit noch immer Problem: wie dieſer höchſte vernünftige Grund der Dinge zu denken ſei, aber deshalb recht eigentlich metaphyſiſches Problem.

Somit ſind wir zu dem zweiten Gliede meiner Behauptung übergeführt, von der Nothwendigkeit einer der Erkenntnißlehre ſich anſchließenden und in jenem Betracht ſie vollendenden Metaphyſik. Möchten Sie Sich vorerſt von der eigenthümlichen Haltung derſelben zwiſchen Erkenntnißtheorie und Realphiloſophie überzeugen; ſo ſcheint mir unſer Einverſtändniß im Uebrigen zu groß und weſentlich, als daß wir nicht auch über den beſtimmten Inhalt und die Ausführung der Metaphyſik völlig uns einigen ſollten. Ich kann nämlich mit Rückſicht auf die metaphyſiſche Erörterung dieſer Begriffe in meiner Ontologie wohl die Behauptung ausſprechen, daß die Kategorieen: Geiſt, abſoluter Geiſt, Wille, freie Schöpfung, u. ſ. w. zu den allervermitteltſten gehören, in denen wahrhaft alle übrigen Kategorieen aufgehoben, in Eins gezogen ſind, mithin vorausgeſetzt werden; daß ſie daher ohne eine ſolche Durchgründung bloß erkenntnißtheoretiſch aufgefaßt, oder viel-

mehr dergeſtalt nur poſtulirt, in keiner Weiſe taugen, an die Spitze einer „objektiven, die Ordnung der Dinge herſtellenden Wiſſenſchaft“ zu treten, weil ſie ſo nicht minder leer und abſtrakt wären, und ebenſo wenig ein verſtändliches „Erklärungsprincip“ für die Objektivität der Dinge abgeben würden, als irgend ein anderer rückwärtsliegender, eigentlich pantheiſtiſcher Begriff vom Abſoluten. Dies an Proben wirklich von ſolchen Vorausſetzungen ausgehender Metaphyſik zu belegen, kann hier nicht am Orte ſein, ſo wenig es auch Schwierigkeit hätte *).

Nach dieſen Verhandlungen darf ich Sie wohl einladen, mein Freund, mir in eine nähere Darlegung meiner Erkenntnißlehre und Metaphyſik nach ihren Grundzügen zu folgen, wo beſonders der in meinen bisherigen Darſtellungen noch nicht zur Sprache gekommene Punkt, wie ich mir den Uebergang von dem Gipfel der Metaphyſik, dem Schluße der ſpekulativen Theologie in die Realphiloſophie denke, welcher aus Mangel an hiſtoriſchen Datis in Ihrer Beurtheilung gänzlich verfehlt worden iſt, beſonders zur Sprache kommen ſoll.

Daß zuvörderſt der Ausdruck Logik unzureichend ſei für jene ſelbſtbegründende Einleitungswiſſenſchaft, nach demjenigen Umfange, welchen ſie ihrer Idee nach für uns haben muß, darüber ſind wir wohl beide einverſtanden, mein Freund. Unſere Wiſſenſchaft iſt mehr und Anderes, als was ſonſt formale Logik hieß, deren bisheriger Inhalt jener als Beſtandtheil und zwar als untergeordneter und umgearbeiteter einverleibt werden muß. In dieſer umfaſſendern Anforderung an die Logik ſcheint ſich jedoch bereits ein Geſammtreſultat der gegenwärtigen philoſophiſchen Bildung anzukündigen. Seit dem für ſeine Zeit höchſt bedeutenden und nicht ohne Einfluß gebliebenen Werke von J. E. von Berger „Analyſe des Erkenntnißvermögens“ **) ſind viele Bearbeitungen derſelben mit

*) Vgl. Ontologie S. 526—28.

**) Allgemeine Grundzüge zur Wiſſenſchaft. I. Thl. Altona 1817.

ähnlicher Intention hervorgetreten, und die letzte mir bekannt gewordene, die analytiſche Logik des trefflichen, zu früh verſtorbenen Denkers, K. Ch. Fr. Krauſe *), faßt jene Wiſſenſchaft ganz in unſerm Sinne, als erſte, vorbegründende Disciplin für die Philoſophie, ausdrücklich aber damit ſie für Erkenntnißlehre, nicht bloß Denklehre erklärend. Nur Eine Schule, die von Herbart, weiſt ſelbſtbewußt und, nach ihrer Grundvorſtellung von der Metaphyſik, in ihrem Rechte die Logik in ihre halbvergeſſenen Schranken zurück, um ſie, wieder gereinigt von allen metaphyſiſchen und pſychologiſchen Beimiſchungen, als eine formelle Denk- und Methodenlehre mit bloß „disciplinariſchem Charakter" und als „Zucht für's Denken" hinzuſtellen **). — Warum wir uns jedoch auch die Bezeichnung, welche Weiße jener Einleitungswiſſenſchaft giebt, ſpekulative Logik, kaum aneignen dürften, wird im weitern Erfolge ſich ergeben. Aber auch von der andern Seite ſcheint die jedenfalls willkührliche und gegen den traditionellen Sprachgebrauch gewählte Bezeichnung, welche Hegel ſeiner Umgeſtaltung der Metaphyſik als einer Wiſſenſchaft der Logik gab, von einem Theile der Schule ſelbſt jetzt aufgegeben zu werden. Wir wollen dies nicht außer Acht laſſen, da ſolche vorläufige Annäherungen, indem ſie das äußerlich Trennende verſchwinden laſſen, auch zu innerer Verſtändigung einladen. Je mehr jene daher ſich überzeugen von dem Paradoxen und Ungerechtfertig-

*) Die analytiſche Logik oder: die Lehre vom Erkennen und der Erkenntniß; in Vorleſungen aus dem Nachlaſſe von Karl Chr. Fr. Krauſe. Göttingen 1836.

**) So M. W. Drobiſch in ſeiner ſcharfſinnigen und für ihren Zweck gelungenen neuen Darſtellung der Logik nach ihren einfachſten Verhältniſſen; Leipzig 1836. — Das neueſte Werk von B. Bolzano, ein Arſenal und eine Rüſtkammer der ganzen logiſchen Disciplin, und Werk bewundernswürdigen Fleißes: Wiſſenſchaftslehre oder Logik, 4 Bde. Sulzbach 1837., das die Aufgabe behandelt, wie Wiſſenſchaft entſtehe und wie ſie dargeſtellt werden müſſe, ſcheint von der vorzugsweiſe philoſophiſchen Bedeutung derſelben abzuſehen.

ten des Hegelſchen Uebergangs innerhalb der (metaphyſiſchen) Logik ins Subjektive, welcher nur aus der ſtillſchweigend durch die ganze Darſtellung hindurch vorausgeſetzten Identität des Subjektiven und Objektiven einiger Maaßen ſich verſtändlich machen läßt, während der wahrhaft wiſſenſchaftliche Gang der wäre, jene Identität ſelbſt vorher zu erhärten, und das Erkennen von ſich ſelbſt ausgehen, im eigenen Verlaufe aber die ſchlechthin objektive Natur ſeiner Beſtimmungen erweiſen zu laſſen —: deſto weniger werden ſie ſich weigern, mit uns das ſubjektive Element der Hegelſchen Logik aus ſeinem urſprünglichen Zuſammenhange abzulöſen, und es in eine beſondere Disciplin verarbeitet der Wiſſenſchaft vorauszuſchicken, welche die logiſch-metaphyſiſchen Beſtimmungen rein in ſich zu verarbeiten hat. Und ſo ließe auch von dieſer Seite her ſich Einverſtändniß über die von nun an in vier Disciplinen ſich gliedernde Grundeintheilung der Philoſophie erwarten, wie wir, Sie, Weiße und ich, darüber ſeit geraumer Zeit einig ſind. — Und indem wir von wechſelſeitigen Annäherungen und Modifikationen früherer Behauptungen ſprechen, ſei auch mir das Bekenntniß geſtattet, daß der Ausdruck Ontologie, den ich bisher zur Bezeichnung der zweiten Disciplin, der Wiſſenſchaft von den geſammten Seins- und Denkformen anwandte, nach ſeiner hiſtoriſch ausgeprägten Bedeutung ſich nicht gehörig rechtfertigen läßt, während er recht eigentlich zur Bezeichnung der Wiſſenſchaft von den allgemeinſten und abſtrakteſten Formen, denjenigen, die ich Kategorieen im Gegenſatze zu den Ideen zu nennen vorgeſchlagen habe, ſein Gepräge erhalten hat. Ich ſehe keinen Grund, mich darin nicht dem althergebrachten philoſophiſchen Sprachgebrauche anzuſchließen, der nach Ariſtoteles für dieſe ganze Lehre von dem „Vor-Wirklichen“, von den „unſichtbaren Gründen der Dinge“ das charakteriſch ausgeprägte Wort Metaphyſik darbietet; und ich werde von nun an mich deſſen bedienend die Metaphyſik ſelber in Ontologie und ſpekulative Theologie abtheilen. — —

Die Lehre vom Weſen des Erkennens hat nach mir in

der Einen Grundaufgabe eine doppelte zu löſen: die allgemeine, alles Erkennen betreffende, wie es, als ſubjektives, des Weſens der Objektivität ſich zu bemächtigen vermöge, wie es in dieſem durchgängigen Identiſchwerden des Subjektiven und Objektiven der „Wahrheit“ theilhaftig ſei; die ſpecielle, im eigenen Fortgange von ſelbſt ſich ergebende, wie in dem geſammten Umfange des Erkennens das ſpekulative Erkennen ſich entwickle, und in welches Verhältniß daſſelbe, im Syſteme der Philoſophie realiſirt, zu den andern Formen der Erkenntniß trete.

Vom Ausgangspunkte dabei, mithin vom wiſſenſchaftlichen Anfange der Philoſophie, nach Abſchluß der allgemein einleitenden Betrachtungen, iſt nur zu fordern, daß er weit genug zurückgehe zu der urſprünglichen Selbſtgegebenheit oder Naturbeſtimmtheit des Erkennens, in deren einfacher Unmittelbarkeit zugleich ein terminus a quo, ein Impuls weiterer Entwicklung deſſelben eingeſchloſſen liegen muß. Ich würde daher nicht gern mit Weiße behaupten *), „daß der wiſſenſchaftliche Anfang der Philoſophie und der Erkenntnißlehre noch nicht gefunden ſei.“ Müßte er geſucht, und könnte er erſt in Folge eines angeſtrengten, möglicher Weiſe, wie die bisherige Erfahrung gelehrt haben ſoll, auch fehlgreifenden Suchens gefunden werden, müßte er, wie es in der That dort heißt, unter den Faktis (Thatſachen) des gemeinen Bewußtſeins ausgewählt werden: ſo wäre es nicht der wahrhaft allgemeine, aus der Natur der Sache ſich ergebende Anfang, ſondern etwa nur Anfang ſeiner Philoſophie und Erkenntnißlehre, in ihrem hiſtoriſchen Verhältniß zu den zunächſt vorangegangenen Syſtemen, und für gewiſſe, im Voraus ſchon bekannte theoretiſche Zwecke derſelben ausgewählt. Vielmehr iſt zu behaupten, daß jener Anfang in dem von mir bezeichneten Sinne längſt gefunden ſei, ſeitdem nur ſchon, etwa von Locke an, die Idee einer wiſſenſchaftlichen Analyſe des Erkennens in der neuern Philoſophie

*) Zeitſchrift B. I. H. 1. S. 87.

Platz gewonnen: er iſt, was Locke überhaupt Erfahrung, näher Senſation, Kant Sinnlichkeit, Hegel mit bezeichnender Charakteriſtik ſinnliche Gewißheit nannte. Im Gegentheil könnte man erinnern, daß in dieſen gemeinſchaftlichen Anfang nicht weit genug zurückgegangen, nicht ſpekulativ eingedrungen worden ſei in den urſprünglichſten und doch vielfach vermittelten, alle Keime des Bewußtſeins in ſich hegenden Lebensquell des Erkennens. Es iſt die unmittelbar als ſchlechthin Einfaches auftretende Empfindung, worin am Urſprünglichſten das Subjektive und Objektive zuſammenfällt und ununterſcheidbar ſich durchdringt. In der (reflexionsloſen) Selbſtempfindung iſt das empfindende Subjekt noch nicht mehr, noch nicht übergreifend und innerlich reicher, als das empfundene Objekt, das es ſelbſt iſt. In der äußern Empfindung wird die einfache ſinnliche Qualität unmittelbar ſubjektiv, geſpürt; das Objektive ſchlägt um in ſeine Subjektivität, wird Sinn; und ſo ſind die Sinne die erſte ſubſtantielle Einheit jenes Gegenſatzes, das neutrale, jene beiden Seiten ununterſcheidbar in ſich befaſſende Gebiet. Es iſt die niederſte Stufe des Erkennens, welche in meiner frühern Darſtellung in Hinſicht auf den Grad des dabei entwickelten Bewußtſeins das einfache Vernehmen genannt wurde.

Hier begegnet ſich aber die Erkenntnißlehre mit Naturphiloſophie und Pſychologie, ſcharf und eigenthümlich jedoch ſogleich von ihnen ſich abgränzend. Dies zugleich nach Vorwärts weiſende Verhalten des Anfangs der Philoſophie liegt in der Natur der Sache und iſt theoretiſch ganz unverfänglich. Die Thatſache des Bewußtſeins, von der die Philoſophie als primitiver ausgeht, weil ſie ſelbſt ihre Anregung und Urſprung darin findet, iſt in anderer Beziehung wieder nothwendig eine vermittelte, in Mitten eines größern und tiefern Weltzuſammenhanges liegende. Daß ſie alſo ſpäterhin im Syſteme der Philoſophie ſelbſt, in dieſem ihrem Zuſammenhange abermals vorkommen muß, wobei zugleich die richtige Auffaſſung des Anfangs ſich nachträglich gerechtfertigt oder erwieſen

findet (deſſen der Anfang an ſich freilich nicht bedurft hätte): dies iſt nicht eine Rückwärtsbegründung, ein fehlerhafter Zirkelbeweis, ſondern nur die äußerliche Bezeichnung der Vollſtändigkeit des Syſtemes, und der konſequenten Einheit ſeines in ſich ſelbſt ſich vollendenden Standpunktes. — Die Naturphiloſophie nun ſchließt mit der Aufgabe, nachzuweiſen, wie die phyſikaliſchen und chemiſchen Eigenſchaften der Naturdinge im Syſteme der Sinne in ſich reflektirt und zur Subjektivität erhoben werden; wir verweiſen darauf, was Steffens, Oken, zuletzt beſonders Treviranus in einer vergleichenden Geſchichte der Thierſinne *), darüber vorgearbeitet. — Der Pſychologie bleibt ſodann die nähere Aufgabe, im Syſteme der menſchlichen Sinne, dies vollſtändige Subjektivwerden der natürlichen Qualitäten, und darin die Wurzel ihrer Durchdringbarkeit, ihres abſoluten Geöffnetſeins auch für den Geiſt, nachzuweiſen. Erſt dies giebt die letztliche Baſis zur Begründung der urſprünglichen und allem Bewußtſein immanenten Einheit des Subjektiven und Objektiven. Es iſt ein ſchlechthin falſcher, pſeudoſpekulativer Satz, allgemein zu behaupten, daß die Sinne täuſchen, oder wie die ältere Behauptung in der neuern Philoſophie reproducirt worden iſt: daß die ſinnliche Gewißheit an ſich nur Gemeintes enthalte. Nicht die Sinne ſelbſt täuſchen, denn ſie urtheilen nicht; ſie ſind nur die in's einfach Subjektive erhobene Subjektivität. Erſt zur Prämiſſe gemacht eines falſchen Urtheils oder Schluſſes, in's Gebiet des Denkens erhoben, können ſie täuſchen. Wenn ferner dieſelbe Reflexion Empfundenes und Empfindendes, Ding und Sinn, auseinanderreißt und einander entgegenhält; ſo iſt auch dieſe Betrachtung, als etwas der Natur des Empfindens gerade Widerſtreitendes, wodurch es aufgehoben und in einen höhern Moment des Bewußtſeins verwandelt wird, vorerſt abzuhalten von dem Begriffe der reinen Empfindung. Die

*) „Die Geſetze und Erſcheinungen des organiſchen Lebens." Bd. II.

fernere Aufgabe der Erkenntnißtheorie iſt es dann, den Gegenſatz des Subjektiven und Objektiven, das im Empfinden noch eingeſchloſſen liegt, weiter hervorzuarbeiten, zugleich aber nachzuweiſen, daß der Unterſchied nicht Trennung, unheilbarer Gegenſatz, ſondern Unterſchied innerhalb Deſſelbigen ſei.

Bis ſo weit daher, bis herab zum einfachen Empfinden hat die ſpekulative Erkenntnißtheorie in die Unmittelbarkeit des Erkennens zurückzugreifen, nicht weiter; — ſonſt würde ſie dem Gebiete der Pſychologie anheimfallen; nicht diesſeits dieſer Gränze, — ſonſt würde die wahrhafte Wurzel des Erkennens unaufgedeckt bleiben. Dies iſt daher der eigentliche Anfang des Syſtemes, der zugleich ſchon längſt und übereinſtimmend dafür erkannt worden iſt, wenn auch der rechte Begriff deſſelben vor jenen ſubjektiven, im Voraus mit dazugebrachten Meinungen verfehlt worden ſein mag.

In dieſem Anfange iſt aber zugleich — wie auch Weiße (a. a. O.) es mit Recht von einem ſolchen verlangt, — ein weiterer dialektiſcher Antrieb gegeben; er enthält den Keim einer Reihe erkenntnißtheoretiſcher Entwicklungen; und mehr dieſe Richtung des Unterſuchens nicht beachtet oder über andern dialektiſchen Antrieben überſehen zu haben, möchte bei Hegel Schuld ſein, daß bisher auch durch ſeit ſeiner Phänomenologie jene Aufgabe keineswegs gelöſt ſcheint. Hier hat er ihr gleich im Beginnen eine falſche Wendung gegeben, indem er in den Begriff des Empfindens, der ſinnlichen Gewißheit, die Dialektik der ſich aufhebenden Raum- und Zeitunterſchiede, der ſich endlos negirenden Hier und Jetzt hineinzieht, welche Negation gar nicht im Empfundenen an ſich, welches nur die Beſtimmung hat, überhaupt ein Hier und Jetzt, nicht aber ein ſich negirendes Dieſes-Hier und Dieſes-Jetzt zu ſein, ſondern allein in der dazutretenden Reflexion des Subjektes liegt, welches das Empfundene gerade zu dieſem zufällig Einzelnen, allerdings ſich aufhebenden Hier und Jetzt macht. Es wäre hiernach vielmehr, nur auf negative Weiſe, im Empfinden die wahrhaft aprioriſche Unendlichkeit von

Raum und Zeit hervorgearbeitet, in der jedes Hier und Jetzt unablässig aufgehoben wird, während Hegel in seiner Darstellung der sonst von ihm so perhorrescirten schlecht negativen, in's äußerlich Unendliche sich verlaufenden Dialektik anheimgefallen ist, „wo einmal auch allemal ist." Daran schließt sich bei ihm die ebenso wenig erkenntnißtheoretische Betrachtung über das Verfließen der sinnlichen Dinge in ihrem Allgemeinen, daß mithin allein das Allgemeine ihre Wahrheit sei; und durch diese antecipirten metaphysischen Sätze wird die sinnliche Gewißheit zum bloßen Meinen (zur Platonischen δόξα und Scheinwelt) herabgebracht. Metaphysik ist an die Stelle einer Untersuchung über die Natur des Erkennens getreten, und, was noch bedeutender, der wahrhafte Einschritt in die letztere ist verfehlt, dem Erkennen in seinem Ursprunge ist der Schein der Unrealität, des bloß Subjektiven aufgedrückt.

Die Folgen dieses Mißstandes für das ganze System sind nicht ausgeblieben. Indem nur das Allgemeine die Wahrheit der Dinge ist, das unmittelbare Bewußtsein aber das nichtige, keine Wahrheit enthaltende bleibt, erscheint es als aufgehoben im eigentlichen, nicht bloß im dialektischen Sinne, weil es am Einzelnen, Nichtigen haftet, und nur dem Denken, näher dem spekulativen, die wahre Realität, das Allgemeine zu erkennen vorbehalten ist. Dagegen ist der eigentlichen Natur der Sache nach das sinnliche Bewußtsein vielmehr zu fassen, als das in allem Erkennen mitgegenwärtige, als durchgreifendes, für das ganze Bewußtsein fundamentales Element. Gerade das höchste Erkennen darf sich der Anforderung nicht entschlagen, auch das Allgemeinste und Ideellste in einzeln sinnlicher Gegenwart aufzuweisen und erst darin der eigentlichen Wahrheit und Wirklichkeit desselben gewiß zu sein. Zeigt sich dies nun bei schärferer Erwägung auch als der wahre Geist der Hegelschen Lehre; so kann ihr selber unmöglich mit einer so falsch auslaufenden Erkenntnißtheorie genug gethan werden, so kann ihr auch das Einzelne nicht bloß das in's Allgemeine

unendlich ſich Aufhebende ſein; und dennoch ſind in jenen Behauptungen ihre bewährteſten Sätze ausgeſprochen. Dieſe ſchwankende Haltung nun eben, daß man im Widerſpruche mit ſich ſelbſt, einerſeits, je mehr man dem unmittelbaren Bewußtſein Uebles nachredet, und das ſinnlich Einzelne verächtlich behandelt, deſto ſpekulativer einzuſchreiten glaubt, andrerſeits dennoch in den realphiloſophiſchen Theilen das Concrete in Schutz nimmt, und das Allgemeine bis zu ſeiner Zuſpitzung im Unmittelbaren hinauszuführen trachtet, — deutet ſie nicht auf Lücken und ungelöſte Fragen gerade in den erkenntnißtheoretiſchen und metaphyſiſchen Principien, die gleichfalls im Princip, durch fundamentale Unterſuchungen aufzuheben ſind? Dabei hat man zugleich ſich unbedachtſam die wahre Wurzel der Vermittlung des Subjektiven und Objektiven abgegraben: die urſprüngliche Einheit bleibt unenthüllt, durch die das Erkennen in der Objektivität wurzelt. Daher die Gefahr noch keineswegs überwunden iſt, auch von hier aus, wenn vor der Hand nicht das mächtige realiſtiſche Intereſſe es hinderte, welches die gegenwärtige Spekulation ergriffen hat, die Philoſophie wieder in beſchränkte ſkeptiſche oder idealiſtiſche Standpunkte zurückſchlagen zu ſehen.

Der wahre Impuls der dialektiſchen Erhebung vom Anfange des Syſtemes liegt in der rein erkenntnißtheoretiſchen Faſſung der Natur des ſinnlichen Empfindens. Hier zeigt ſich zuvörderſt, daß in ihm ſchon gegenwärtig darin verwachſen iſt ein ſchlechthin Allgemeines, die Kategorieen (Univerſalien) der Zeit und des Raumes. Wie das Einzelne nur als ein raum-zeitlich Beſtimmtes iſt, ſo wird es unmittelbar g e w u ß t. Das ſich Subjektiviren des Objektiven macht ſich auch hier geltend, damit zugleich aber das beiden gemeinſame, ſie eigentlich verbindende a p r i o r i ſ ch e Element, das auch in die niederſte Unmittelbarkeit des Objektiven wie Subjektiven miteingeht: im ſinnlichen Empfinden zeigt ſich zugleich ſchon die Apriorität der Zeit und des Raumes gegenwärtig.

Aber zweitens iſt das ſinnlich Empfundene zufolge jener

Raum-Zeitlichkeit ein Dies, ein durchaus Beſtimmtes und ſpecifiſch Unterſchiedenes. Wie es als ſolches bezogen und eingeordnet iſt dem unendlich ſich vermittelnden Zuſammenhange der Dinge, wie demnach auch im Einzelnen das ganze Syſtem der Kategorieen ſpecificirt gegenwärtig iſt; nicht minder iſt auch das unmittelbarſte Wiſſen deſſelben ſolch ein unmittelbares Unterſcheiden, ebenſo Gegenſetzen, als Beziehen auf ſein Anderes, kurz ein Denken. Das Empfinden erweiſt ſich zugleich ſchon als Denken in unmittelbarſter Geſtalt, ſomit als unentwickeltes Bewußtſein der Kategorieen. Jedes ſinnlich Einzelne iſt unendlich bezogen, darum kann es auch unmittelbar nur ſo gewußt werden. Gleichwie ſich daher dem Einzelnen objektiv die ganze Kategorieenwelt eingebildet findet; ſo nimmt ſie hiermit das ſinnliche Erkennen in ſich auf: dies iſt ſchon implicite Bewußtſein der Kategorieen, damit Beziehen des Beſtimmten auf's Allgemeine, Wiſſen deſſelben als nur in der Allgemeinheit. Das Erkennen daher auch in ſeinen höchſten, entwickeltſten Zuſtänden reißt ſich nicht los, oder ſchreitet hinaus über dieſen Standpunkt urſprünglicher Identität mit dem Objektiven; ſondern erhebt ihn nur in die Innerlichkeit des Bewußtſeins; das Erkennen ſich entwickelnd, entwickelt nur jenen compakten Inhalt ſeiner unmittelbaren Subjekt-Objektivität, durchleuchtet mit Bewußtſein und Klarheit die in ihm enthaltene Apriorität.

So fällt derſelbe Trieb der Entwicklung, der das Erkennen realiter über ſeine Unmittelbarkeit hinausführt, auch in unſere Wiſſenſchaft vom Erkennen. Weil dies im Empfinden an ſich ſchon Denken iſt, muß es ausdrücklich und ſelbſtbewußt dazu werden: und weil darin ſchon das ganze Apriori vorhanden, müſſen wir es daraus entwickeln können. Dieß iſt das „geheimnißvolle“ Band, welches unſere Wiſſenſchaft mit ihrem Objekte, dem Erkennen, das Erkennen mit ſeinem Objekte, der Realität, innig und unauflöslich verbindet. Gleichwie dieſer in ihrem unendlich Andersſein das ſchlechthin Allgemeine ſich einbildet, wie dem Wahrnehmen, als dem Bewußt-

ſein ſolchen Andersſeins, das Denken eingeboren iſt, als das Bewußtſein jenes Allgemeinen: ſo vermag auch die Philoſophie aus ihnen jene Wiſſenſchaft des Allgemeinen zu gewinnen. Es iſt das Syſtem der Kategorieen, in die ſich alles Sein und Denken hineingeſtaltet, die reinen Formen des ſubjektiv-objektiv Wahren oder Vernünftigen. Aber dieſe ergeben ſich ſelbſt in ihrer Entwicklung als dialektiſche: ſie laufen als Glieder und Momente zuſammen in der höchſten Kategorie der Wechſelbeziehung des ſeine Mannichfaltigkeit und Unendlichkeit zur Einheit zuſammenſchließenden Zweckes, welcher, wie die Ontologie dann weiter zu zeigen hat, realiſirt, d. h. als beſtimmter wirklich geworden, nur gedacht werden kann durch die Idee des freien Geiſtes.

Hierdurch iſt der Beweis geführt von der erkennenden Macht des Subjektiven über das Objektive; weil es ſeiner allgemeinen Natur nach ſchon iſt in der Objektivität, kann es ſie begreifen, ihr Weſen in ſich hineinziehen, überwältigen und zum Bewußtſein erheben. Der Zwieſpalt zwiſchen Subjekt und Objekt iſt in dem Begriffe des Erkennens ſelbſt ausgeglichen, die ſubjektive und objektive Vernunft ſchon erkenntnißtheoretiſch mit einander verſöhnt. Ich vermag nur dadurch die Natur der Dinge zu erkennen, weil ſie auch von mir, dem Erkennenden, aus geſehen, als einerlei Weſens mit mir, als objektive Vernunft ſich ergiebt, indem daſſelbe Princip auch in ſie hinein ohne Kluft und Lücke ſich fortſetzt. — Der große Gedanke Hegels: alle Dinge ſind das Denken, der Schluß, der objektiv gewordene, ſtets ſich bewegende Syllogismus; verliert in dieſem Zuſammenhange und Augpunkte die paradoxe Härte, welche er dort innerhalb des logiſch-metaphyſiſchen Umkreiſes immer behielt: er wird eine unmittelbare Folge des ganzen Gedankenzuſammenhanges. Indem im Empfinden, in der ganz am Natürlichen haftenden ſubjektiven Sinnenthätigkeit eine bewußtloſe Syllogiſtik aufgewieſen wird, liegt Nichts näher, als noch Einen Schritt weiter zurückzugehen auf dieſem gemeinſamen Gebiete, und etwa auch von Pflan-

zendenken, Thierdenken reden zu können in mehr als nur parodox herbeigeholter Analogie. Wenn die Pflanzen an dunkeln Orten mühſam und mit ſinnreicher Kunſt dem Lichte ſich zuranken, wenn die Blüthe der Valisneria ſich vom Boden losreißt, um freibeweglich auf dem Waſſer den weiblichen Pflanzenfäden zuzuſchwimmen; oder wenn das Inſekt der auf gewöhnlichem Wege unzugänglichen Beute in ſcharfſinnig neuer Combination beizukommen weiß: ſo findet ſich hierin ein ähnlicher bewußtlos ſyllogiſtiſcher Akt, wie er auch unſern Sinnen eingebildet iſt. Er fließt dort wie hier in abſichtloſer Aufeinanderfolge ab, deſto ſicherer ſein Reſultat erreichend: aber er iſt ſo ſehr logiſcher Natur, daß man auch in jenem Naturdenken die Schlußfiguren nachweiſen kann, nach welchem es einhergeht. So ſind jene beiſpielweis angeführten bewußtloſen Syllogismen, was die Logik Erfahrungsſchlüſſe und zwar nach der erſten Figur, Schlüſſe der Induktion, zu nennen hätte. Die Logik hat ihre Baſis in der Natur, aber auch umgekehrt die Natur die Erklärung ihres Princips in der Erkenntnißlehre erhalten.

Mit dieſen Anſichten und Intentionen, urtheilen Sie nun, mein Freund, was ich mir denken mußte bei dem faſt allgemeinen Chor Hegelianiſcher Seits, daß der Standpunkt meiner Erkenntnißlehre nur der Kantiſche ſei. Ich halte für klug und nöthig, keine gegneriſche Objektion zu verſchmähen; dem Unangenehmklingenden oder Verfehltſcheinenden iſt oft eine unerwartete Seite des Verſtändniſſes abzugewinnen; hier aber bekenne ich, ſolche willkührliche Selbſtverſchränkung unzugänglich und unüberzeugbar zu finden. Doch am Klügſten ſchweigt man darüber und überläßt es der Zeit, die Verhältniſſe zu reinigen, weil ſolche Gegner immer noch die Wendung in Bereitſchaft haben, daß die Angriffe, welche die treffendſten geweſen ſeien, auch am Empfindlichſten aufgenommen worden. Indeß glaube ich noch zur Stunde, daß ich mit jenen Unterſuchungen nächſten und jetzt gebotenen Schrittes auf dem Pfade der gegenwärtigen Spekulation fortgewandelt bin: denn meines

Dafürhaltens iſt in ihnen das einzig erſchöpfende Princip einer Erkenntnißlehre für die mit Schelling begründete Epoche der Philoſophie gefunden, worin ebenſo der Kantiſche Subjektivismus, der in keiner Stufe des Erkennens die Objektivität erreicht ſieht, mit der Wurzel und bis auf die letzte Zuflucht ausgetilgt iſt, als die Hegelſche Anſicht einerſeits ihre Grundlage, andererſeits ihre durchgreifende Berichtigung findet, indem ſie nur im Begriffe, kurz in der Allgemeinheit die Realität und Wahrheit der Dinge erkennen will, und damit ſich eigentlich in Halbheit und Mißkennung ihres eigenen großen und entſcheidenden Princips befindet. Der bekannte Satz: nihil esse in intellectu, quod non antea fuerit in sensu; hat bei Kant die Bedeutung, daß im sensus wie im intellectus gleicher Weiſe nur Subjektives zum Bewußtſein kommt: die wahre Realität kann nur geglaubt, geahnet, oder im praktiſchen Denken gewollt und gehandelt werden. Aber auch jener Satz, den Hegel in Phänomenologie und Logik begründet, in den realphiloſophiſchen Disciplinen oft bis zur ſchreiendſten Härte geſteigert hat: daß das Einzelne, als Zufälliges, von Weſenloſigkeit Durchdrungenes unendlich ſich aufhebt in die Allgemeinheit, daß die Wahrheit nur das concret Allgemeine ſei; iſt er nicht noch ein Reſt jener Kantiſchen Vornehmheit gegen das Wirkliche, als die „bloße Erſcheinung"; iſt Hegel damit nicht wahrhaft zurückgeſunken hinter die Geſammthöhe der bereits durch Schelling gewonnenen ſpekulativen Kultur? Jenen beiden Seiten ſtellt ſich das, allein erſt dem wahren metaphyſiſchen Verhältniſſe zwiſchen Allgemeinem und Einzelnem entſprechende Reſultat unſerer Erkenntnißtheorie gegenüber, deren Fundamentalſatz bekanntlich iſt: daß jene (logiſch-metaphyſiſche) Allgemeinheit ſelbſt das Einzelne, daß ſie nur als Individuelles wirklich, allgemein Concretes ſei, wodurch nun auch von erkenntnißtheoretiſcher Seite die Verſöhnung des Höchſten und des Tiefſten, des ſinnlich Gegenwärtigen und der Idee, des Zeitlichen und des Ewigen vorbegründet iſt.

Nach dem bisher Abgehandelten ſind Sie hoffentlich mit

mir einverſtanden, mein Freund, wenn ich auch für Sie erwieſen glaube, daß, was dem Erkennen, ſelbſt in ſeinen niederſten Ausgangspunkten einwohnt, und was es ſchon in dieſer Unmittelbarkeit zum Denken macht, jene Univerſalität der Kategorieen iſt, welche für das Sein wie das Bewußtſein das Eine und Gemeinſame ſind. In jedem Erkennen und Bewußtſein iſt daher dies allgemeine Wiſſen ſchlechthin gegenwärtig. Und wie jene Univerſalien die abſolute Form alles beſtimmten Seins ausmachen, — darum Form, weil ſie die überall gleiche Grundlagen ſind, welche allem Wirklichen gemeinſam, in jedem doch ſich anders ſpecificiren; ſo ſind ſie auch in allem Erkennen das ſchlechthin Unabſtrahirbare, oder, wie Weiße nach Schellings neueſtem Vorgange es bezeichnet, dasjenige, was in allem Sein und Denken nicht nicht, und nicht anders ſein kann, das Formabſolute. Wie ſich nun, indem das Denken aus jener ſeiner unmittelbaren Geſtalt ſich allmählich zur Ausdrücklichkeit erhebt, die ihm innewohnenden Allgemeinheiten beweglich macht und zu einzelnen beſtimmten Gedankenverhältniſſen herausarbeitet, daraus die Stufen des Begriffs, des Urtheils und das Syſtem der Syllogismen ſich ergeben; dies kann hier übergangen werden, indem ich mich füglich auf die frühere Darſtellung berufen darf.

Aber mit Nachweiſung des allgemeinen Begriffs des Erkennens und Denkens und der daraus ſich ergebenden dialektiſchen Erſchöpfung der ſämmtlichen darin enthaltenen Stufen und Gliederungen deſſelben kann die Erkenntnißlehre ſich noch nicht für geſchloſſen halten, wie Weiße, deßhalb ſpekulative Logik ſie nennend, mit Aufweiſung dieſer Univerſalien im Denken, als des dialektiſch weiter zu verarbeitenden Erkenntnißobjektes der Metaphyſik, ſie allerdings abſchließen zu wollen ſcheint. Es kann damit nicht geſchloſſen werden, wäre es auch nur, um die Erklärung möglich zu machen, wie ſich unſere eigene (ſpekulative) Theorie des Denkens zu entwickeln vermag, welche offenbar nicht nur ein Denken, ſondern ein Denken des Denkens vorausſetzt. Es iſt daher nachzuweiſen, wie das

Denken überhaupt Objekt für ſich ſelber werden, darin zum Begriffe ſeiner ſelbſt, hiemit aber zugleich zum ausdrücklichen Bewußtſein jenes univerſellen Inhalts gelangen könne. Dort iſt das Denken nur an ſich dies Bewußtſein des Allgemeinen, noch nicht für ſich ſelbſt, worin die Univerſalien erſt in ihrer ausdrücklichen Allgemeinheit hervortreten können. Dieſe Inſichſelbſtvertiefung des Denkens kommt aber nur dadurch zu Stande, daß es ſeinem Andern, der Objektivität, wirklich erkennend jene Allgemeinheiten einbildet, und ſo an ſeinem Werke ſich ſelbſt und ſeine eigentliche Natur gewahr zu werden anfängt. Das Denken muß auch auf die Stufe des erkennenden Denkens begleitet werden, ein Fortſchritt, den ich in der frühern Darſtellung *) als den Uebergang vom „Ich als Denkenden" zum „Ich als Erkennenden" bezeichnete, wiewohl es mir dort nicht gelang, das Dialektiſche dieſes Ueberganges diſtinkt und entwickelt genug hervorzuheben.

Es ergiebt ſich aber ganz allgemein an der Nothwendigkeit, das Erkennen nicht im abſtrakten Momente ſeines (unwirklichen) Begriffs, als bloße Dynamis, ſondern zugleich in ſeiner Verwirklichung, als Aktualität, zu faſſen. Es iſt dort überhaupt nur bezeichnet als erkennende Macht über die Objektivität, nicht aber gezeigt, wie es ſie bethätigt. Der Proceß des wirklichen Objektivwerdens des Subjektiven und umgekehrt, darin des Inſichhineinziehens und zum Bewußtſein Erhebens der Objektivität, kurz die Geneſis der Erkenntniß, der Wiſſenſchaft als ſolcher darf nicht unbeleuchtet bleiben, und iſt doch in ihrem Unterſchiede von der vorausgehenden Grundlage, dem allgemeinen Begriffe des Erkennens und der Erkenntnißſtufen nicht abzuweiſen. Dies der zweite unveräußerliche Theil der Erkenntnißlehre, welcher das abſtrakte Erkennen in den Moment der allgemein-concreten Er-

*) Grundzüge zum Syſteme der Philoſophie Th. I. §. 152. 153.

kenntniß erhebt, und zugleich die dialektiſche Rechtfertigung des Unterſchiedes, den die ältere Logik in dem Gegenſatze der Elementar- und Methodenlehre zu bezeichnen pflegte, und welche die ſpätern ſpekulativen Bearbeitungen dieſer Wiſſenſchaft ſcheinen fallen laſſen zu wollen. Hier iſt die Anſchauung, entſprechend demjenigen, was oben in ſeinem abſtrakten Momente Sinnlichkeit hieß, die urſprüngliche Einheit des Subjektiven und Objektiven, die noch ungerechtfertigte Gegenwart der Wahrheit, das Allgemeine mit dem ganzen Reichthum ſeiner concreten Beſtimmungen, wonach in ihr das Weſen auf unmittelbare Weiſe enthalten iſt. Aber aus dem ſchon nachgewieſenen Grunde muß ſich auch hier das Element des Denkens, das Allgemeine für ſich herausarbeiten: am Unmittelbarſten iſt dies im Worte, in der Sprache geſchehen, deren Platz in der ſpekulativen Entwicklung des Erkennens hierher fällt, nicht in den erſten Abſchnitt, wohin ich ſie in der erſten Bearbeitung geſtellt. Ueberhaupt iſt es dann das Denken, welches das Allgemeine als ſolches zu erkennen trachtet, woraus ſich die verſchiedenen Principien und Stufen der denkenden Erkenntniß ergeben, wie ich ſie früher dargelegt habe. In dieſer geſammten Erhebung des Angeſchauten zum Gedachten muß indeß zunächſt der Moment des Concreten fallen gelaſſen werden, wenn das jenem eingebildete Allgemeine als ſolches zum Bewußtſein kommen ſoll. So iſt der Fortſchritt des Erkennens vom Anſchauen zum Denken inſofern eine wahrhafte Erhebung, als die ausdrückliche Einſicht des Allgemeinen gewonnen wird. Indem jedoch das Allgemeine des Denkens als ſolchen nur Allgemeines iſt und bleibt, nicht allgemein Concretes wird, zunächſt mithin aus der Anſchauung nicht die ganze Wahrheit der Sache mitfortgenommen werden kann, iſt nur diejenige die wahrhaft höchſte Stufe des Erkennens, wo durch den Moment der bewußtgewordnen Allgemeinheit hindurch die konkrete Wirklichkeit deſſelben zugleich mithinzutritt und ſich geltend macht. Es iſt dies das ſpekulativ (denkend) anſchauende Erkennen, die Ineinsbildung des Allgemeinen und Con-

creten, als Princip des Wirklichen, als „Poſitiven“, wie Sie es nennen würden, erkenntnißtheoretiſch aufgewieſen. Für Hegel iſt das Allgemeine des Denkens die ganze und einzige Wahrheit, in welche die Anſchauung wahrhaft und völlig eingegangen iſt: ſeine Philoſophie erkennt gar keinen wahren Gegenſatz des apriori und aposteriori; was am Wirklichen mehr iſt als ſein Begriff, was ſich nicht auf die Nothwendigkeit deſſelben zurückführen läßt, kurz das der Dialektik Unzugängliche iſt das Nichtige, Weſenloſe, zufällig an ſich, mithin auch ohne Werth für das Erkennen. Nach Hegel wird daher, was in der Anſchauung das Wahre der Sache iſt, erſt im Begriffe gefunden: hier iſt der Begriff ſelbſt die Wahrheit der Anſchauung, und es bedarf von ihm aus keiner neuen Steigerung, keines Zurückgreifens, um ein in der Allgemeinheit des Begriffes fallen Gelaſſenes nachzuholen, es in den Begriff einzuarbeiten, und ſo aus beiden Elementen erſt das volle Weſen, die Wahrheit des Wirklichen zu gewinnen. Uns Spätern aber, mein Freund, die wir, darüber im Einverſtändniſſe mit Schelling, in dem jenſeits der dialektiſchen Nothwendigkeit Liegenden, ſo oder anders ſein Könnenden, mithin nur Erfahrbaren, „Poſitiven“, erſt die ganze Wahrheit des Wirklichen ſehen, die wir das „Syſtem der Nothwendigkeit“ in das „der Freiheit“ überzuführen die Aufgabe haben, uns erhält auch der Gegenſatz des Denkens und der Anſchauung, des Begriffs und der Erfahrung eine erneuerte, aber durch eine Erkenntnißtheorie voraus zu begründende Bedeutung. Und hier beharre ich der Ueberzeugung, daß, wie das Hegelſche Princip ſeinen erkenntnißtheoretiſchen Ausdruck bei ihm ſelbſt und Andern — am Beſtimmteſten aber in Göſchels Monismus des Gedankens gefunden hat, ſo auch das gemeinſame neue Princip ſeine völlig eigene, ihm entſprechende Erkenntnißlehre haben müſſe, daß dieſe aber in ihren Grundzügen und Hauptwendepunkten nur der meinigen gleichen könne; und ſo bleibt mir die Hoffnung, die Wiſſenſchaft im Ganzen zu fördern, wenn ich auch meinerſeits nicht ablaſſe, durch Ihren und

unſerer Freunde Rath und Mitwirkung berichtiget und gefördert, dieſe immer tiefer und umfangreicher auszubilden *).

Im weitern Fortgange der Erkenntnißlehre übergehe ich Vieles, worüber wir einverſtanden ſein dürften, indem auch Sie das Erkennen zu ſeiner ſpekulativen Selbſtorientirung im Ganzen denſelben Weg nehmen laſſen durch Senſualismus, Skepſis, kritiſchen und ſpekulativen Idealismus hindurch. Erſt bei dem Uebergange vom letztern tritt die weſentliche Abweichung hervor, daß, wie ſchon weiter oben auseinandergeſetzt,

*) In Vorſtehendem kann ſich auch Herr Schaller Rathes erholen, wenn er in der früher erwähnten Rec. behauptet, der Uebergang meiner Theorie vom Denken zum ſpekulativ anſchauenden Erkennen ſei kein dialektiſcher. In ſeinem Sinne von Dialektik mag er Recht haben, indem der Begriff des Denkens allerdings nicht in einem Widerſpruche endet, ſo daß das Denken für ſich nicht ſein könnte, ohne in dem höhern Begriffe des ſpekulativ anſchauenden Erkennens, als Moment, ſeine Wahrheit zu finden. Dieſe (bloß negative) Dialektik hat jedoch überhaupt bekanntlich nach mir keine Geltung im Realen, alſo auch nicht in der Erkenntnißlehre. Und ſo könnte gleicher Weiſe auf jeder frühern Stufe, im Anſchauen, Vorſtellen, in nur empiriſcher Bethätigung ſeines Denkens das erkennende Ich ohne Widerſpruch ſtehen bleiben; und nicht anders, meine ich, verhält es ſich auch der thatſächlichen Beſchaffenheit nach mit dem Bewußtſein. Das eigentlich treibende Princip in der Erkenntnißlehre aber iſt, daß, was an ſich ſchon (oder eingehüllter Weiſe) in der Urſprünglichkeit des Erkennens vorhanden iſt, nun auch für es ſelbſt in's Bewußtſein trete, daß es völlig werde in ſeiner Entfaltung, was es iſt. So iſt auch jener letzte Uebergang ein durch das ganze Werk vorbereiteter, indem das Denken urſprünglich und überall nur als das Bewußtſein der Allgemeinheit aufgewieſen wird, wiewohl das ſpekulative Denken ebenſo ſehr relative Totalität in ſich iſt, das denkende Subjekt alſo auch hier nicht, und hier am Wenigſten, dialektiſch genöthigt werden kann, ſich der nur anſchaubaren Wirklichkeit zu öffnen.

Sie von hieraus den Begriff des objektiven Geiſtes gewinnen, ich in der frühern Darſtellung ſogleich zur Idee des Abſoluten mich erheben zu können glaubte.

Bei ſolchen weſentlichen Differenzen innerhalb eines gemeinſchaftlichen Begriffszuſammenhanges iſt wohl das einzige Mittel ihrer Schlichtung, von dem ſtreitigen Punkte an die Analyſe von Neuem, und wie wenn noch Nichts entſchieden wäre, mit möglichſt dialektiſcher Genauigkeit zu beginnen, und hier bin ich gleich geſtändig, ſehr wichtige Zwiſchenglieder überſprungen und ſo den ſchuldigen Beweis unentwickelt gelaſſen oder im Keime erdrückt zu haben. Ich eile zur nähern Darlegung.

Einverſtandener Weiſe iſt es der Fortſchritt vom kritiſchen Idealismus Kants zu dem vollendet ſubjektiven Fichte's, daß in letzterm das „Ding an ſich" als das Unerkennbare, was nimmer Objektives eines daſſelbe durchdringenden, in ſeine Subjektivität es aufnehmenden Wiſſens werden könnte, völlig exterminirt und widerlegt, weil im Widerſpruche gegen ſich ſelbſt nachgewieſen worden iſt. Hiermit iſt jeder Gedanke einer dem Wiſſen äußerlichen, fremden, ihm entgegengeſetzten Welt nicht bloß für den Idealismus, ſondern für alle wahrhaft durch denſelben vermittelte Philoſophie völlig aufgehoben. Es iſt nicht unwichtig, dies beſtimmt auszuſprechen: das behauptete Durchgehen und Sicherheben über die Skepſis und den Idealismus nämlich ſieht bei Manchen in der That nur aus wie ein Umweg, von wo aus ſie wieder zum alten Punkte zurückkehren, nicht wie ein Durchgangspunkt, deſſen Reſultat ſie wirklich mit ſich fortnehmen.

Der Idealismus alſo in ſeiner Grundidee gefaßt, ſpricht dieſe Immanenz der Objektivität im Subjektiven, aus welcher umgekehrt zugleich die Immanenz der Subjektivität im Objektiven als weitere Folge hervorgeht, überhaupt die Macht des Erkennens über alle Objektivität, auf welcher jede Philoſophie beſtehen, ohne deren Vorausſetzung ſie gar nicht beſtehen könnte, in einem allgemeinen Begriffe aus. Kein Sein, ohne daß es nicht (wenigſtens der Möglichkeit nach) Objekt werden, ins

Wiſſen fallen könnte: überhaupt keine Welt außer dem Wiſſen, oder vielmehr der Wißbarkeit, keine, welche nicht im Wiſſen völlig aufgehen, davon durchdrungen werden wenigſtens könnte. Die in daſſelbe hineinfallende Welt iſt zugleich alles Sein, das Seinbare wie Erkennbare. Sein, Wirklichkeit hiernach ſchließt abſolute Erkennbarkeit in ſich, und die Bedingungen (Formen) der Wirklichkeit ſind eo ipso die der Erkennbarkeit und umgekehrt. Indem das Wiſſen idealiſtiſch hiermit den Begriff ſeiner ſelbſt auf die Spitze ſtellt, hat es noch mehr als dies, hat es zugleich als aller Wahrheit mächtig, als Bewußtſein nur der Wahrheit ſich ſelbſt gefunden. Hiermit iſt der Idealismus, als ſich vollendender, über den bloßen Moment des Subjektiven hinausgegangen: Subjektivität und Objektivität entſprechen ſich nicht bloß, gleich zwei in ſich getrennten Sphären, in einer bei ihrem Auseinanderfallen lediglich poſtulirten Uebereinſtimmung, oder können (praktiſch) ſich entſprechend gemacht werden, ſondern ſie ſind Eins in ihrem Unterſchiede.

Dies hier ſummariſch ausgedrückte Geſammtreſultat, worin ich noch jetzt das wahre und letzte Ergebniß des Idealismus ſehe, was zugleich damit als weſentlicher Moment in einer ſpekulativen Theorie des Erkennens nicht verloren gehen darf, enthält indeſſen, um zu dieſem, alſo ausgedrückten Satze zu gelangen, ſelbſt noch mehrere dialektiſch zu unterſcheidende Standpunkte in ſich, welche ich in meiner frühern Darſtellung beſtimmt auseinanderzuhalten verabſäumt habe. Hieraus iſt mir früher der Vorwurf erwachſen, daß ich den Idealismus meines Vaters anders faſſe, als er ſelbſt in den erſten Urkunden ihn dargelegt; (ſeit der Herausgabe des Nachlaſſes wird man wohl anders urtheilen:) ſpäterhin aber wurde von Weiße, (und jetzt indirekt auch von Ihnen; denn jener durch Sie angefochtene Uebergang vom Begriffe des abſoluten Wiſſens zum Wiſſen des Abſoluten iſt eben der ſpätere Fichteſche;) mir dargethan, daß dieſem Uebergange, ſo wie er vorliegt, die zwingende Evidenz völlig abgehe. Die hierüber

gewonnene Einſicht von der einen Seite, von der andern die Gewißheit, daß in der abſoluten Negativität der dialektiſche Wendepunkt ihrer Selbſtnegation liege; beides ſpornte mich an, in jenen noch nicht völlig aufgehellten Schacht des Idealismus tiefer hinabzuſteigen. Die vollſtändige Ausführung der verſchiedenen aus einander hervorgehenden idealiſtiſchen Momente muß der umgearbeiteten Darſtellung meiner Erkenntnißlehre (in einer zweiten bald erſcheinenden Auflage) überlaſſen bleiben: hier erlauben Sie mir, Ihnen nur die Hauptſtadien kurz aufzuführen.

Der Idealismus hatte gezeigt, daß das Wiſſen und Behaupten eines außerhalb des Wiſſens fallenden Seins dieſen Charakter der Objektivität vielmehr aufhebe: die Ausſage eines Objektiven durch das Wiſſen, da es eben darin als nur Gewußtes ſich zeigt, widerſtreitet dem Charakter ſolcher Objektivität. Indem es für das Bewußtſein iſt, iſt es nicht außer ihm, an ſich und unabhängig davon: die Form des objektivirenden Wiſſens hebt den Inhalt dieſes Wiſſens ſchlechthin auf; es iſt protestatio facto contraria. In allem Sehen und Wiſſen eines Andern ſieht das Bewußtſein nur ſeinen Zuſtand, ſeine Affektion, es kommt nie über ſich ſelbſt hinaus. Den Gegenſatz des Subjekts und Objekts bringt es aus ſich ſelbſt hervor, es ſetzt ſich ſelber als dieſen Gegenſatz, iſt in dieſer abſoluten Form. Die objektive (Außen-) Welt iſt hiermit lediglich die eigene Sicherſcheinung, ſein nothwendiges Sichvorſtellen. Dies der idealiſtiſche terminus a quo und der erſte Moment, von dem wir ausgehen.

Indem die Wiſſenſchaft, die Theorie, als ſolche, nichts Anderes zu geben vermag, die Behauptung einer Realität außer dem Wiſſen und doch für das Wiſſen ſich vielmehr als der ſelbſtaufhebende Widerſpruch ergeben hat, das allgemein menſchliche Bewußtſein aber eine Realität ſchlechthin zu fordern nicht umhin kann, vielmehr die einfache Gewißheit derſelben iſt: bleibt dieſer ſpekulativen Negation gegenüber nur die Form eines unmittelbaren Fürwahrhaltens, Glaube an

dieſelbe übrig, die jedoch nun nicht wieder ein Objektives zu werden vermag, (ſonſt begänne der aufgewieſene Zirkel von Neuem), ſondern die als das abſolut dem Bewußtſein Immanente, urſprünglich ihm Gegenwärtige, mithin auch nicht durch eine vermittelnde Theorie zu Rechtfertigende, nur Geglaubte ſein kann. Dies iſt der Jacobiſche Standpunkt, der ſich zunächſt nur als äußere Ergänzung, — „in fugam vacui“, wie Jacobi ſelbſt ſehr ausdrucksvoll es bezeichnet, — jener Theorie gegenüberſtellt *). Als authentiſche Darſtellung dieſes Standpunktes, wo der in jener äußerlichen Weiſe ergänzende Glaube gleichfalls mithineingearbeitet iſt, dürfte Fichte's Beſtimmung des Menſchen dienen, und ſein im dritten Buche daſelbſt das Wiſſen (die negative Gewißheit) überholender und begränzender „Glaube.“

Aber die idealiſtiſche Dialektik erhebt ſich über dieſen Standpunkt, indem jenes der Theorie zunächſt fremd gebliebene Poſtulat einer nur geglaubten Realität ſelbſt als dialektiſcher Moment im Begriffe des Wiſſens ſich geltend zu machen hat. Das Wiſſen als das formale Sichſelbſtſehen, für welches eine gewußte Realität nur ſein Zuſtand, nothwendige Einbildung iſt,

---

*) Sie haben Ihre Verwunderung bezeugt (S. 366.), daß ich den Standpunkt des als dem Bewußtſein immanent geſetzten, ſchlechthin ſich ihm offenbarenden Abſoluten, als den Jacobi's bezeichne, „als wenn nicht gerade Jacobi gegen das Abſolute in dem abſtrakten und concreten Sinne immer als gegen den größten Irrthum proteſtirt hätte, und nur einen perſönlichen Gott für Gott, jenes Abſolute aber für einen Götzen erklärt habe“ u. ſ. w. Hier aber bitte ich Sie zu bedenken, daß wenn es die Aufgabe war, Jacobi ſeine Stellung innerhalb der allgemeinen philoſophiſchen Fortbildung anzuweiſen, es nicht darauf ankommen konnte, Alles, was er neben ſeinem Principe zugleich mitzubehaupten für nöthig fand, darin aufzunehmen (ſein Theismus und die Perſönlichkeit Gottes iſt bei ihm immer nur Behauptung, demnach, wiſſenſchaftlich beurtheilt, unerwieſenes Poſtulat geblieben), ſondern was das Princip an ſich enthält und welchen ſpekulativen Begriff es vertritt.

das nichts mehr wäre, denn *überhaupt* nur die ſchlechthin von ſich ſelbſt ſich unterſcheidende Identität des Subjekts und Objekts, wäre hiermit ſelbſt nur *leeres* Wiſſen, d. h. Wiſſen des Nichts, vielmehr alſo *Nichtwiſſen*, denn Wiſſen. Der Begriff des Wiſſens hätte ſich ſo gefaßt an ſeiner eigenen Dialektik aufgehoben und in den Widerſpruch gegen ſich ſelbſt verwandelt. In allem Wiſſen nur ſeiner ſich bewußt und ſeiner Affektionen, wäre es dann überhaupt kein Bewußtſein mehr. Das Wiſſen demnach, als zunächſt nur formale Einheit der Subjekt-Objektivität, als bloße Form des Bewußtſeins oder Ich, ſetzt, ſo gewiß es ſelbſt iſt, — und es ſelbſt iſt für ſich das *ſchlechthin* Gewiſſe, Unabſtrahirbare — ein abſolut in ihm zu Wiſſendes, Wißbares; ſetzt voraus eine der idealiſtiſchen Reflexion durchaus unauflösbare Realität, einen abſoluten Inhalt, als die Grundbedingung des Seins des eigenen formalen Begriffes, *als* Bewußtſeins. Das Wiſſen, wie es die Realität einer ihm äußerlichen, objektiven Welt dialektiſch durchaus vernichtet, ſetzt ebenſo andrerſeits und bürgt durch ſein Daſein für die Exiſtenz einer ihm gegenwärtigen, vom ihm durchdringbaren und in's *Erkennen* zu erhebenden Realität. Die Einheit des Subjekts und Objekts als die leere, als nur Form, erweiſt ſich als der Widerſpruch gegen ſich ſelbſt: als Subjekt, wie als Objekt iſt ſie nur die *Einheit eines Realen*, concrete, inhaltsvolle Subjekt-Objektivität. Es bleibt daher von der idealiſtiſchen Vorſtufe, daß dieſer Inhalt nicht außer dem Wiſſen, eine dem Wiſſen fremde Welt ſein kann; dazu kommt, daß, ſo gewiß überhaupt Wiſſen iſt, in jenem Inhalte und zufolge ſeiner eigenen Natur (ſchlechthin Wißbarkeit, *objektive* Vernunft zu ſein) — Subjekt und Objekt Eins ſein müſſen; wiederum aber nicht in dem obigen, einſeitig idealiſtiſchen Sinne, daß das Objekt nur ein nothwendig Vorgeſtelltes, unwillkührliche Einbildung ſei — (dann wäre, wie dies in der Beſtimmung des Menſchen *) ſogar ausdrück-

*) S. 173.

lich ausgeſprochen iſt, auch das Subjekt nur Einbildung); ſondern daß beide Eins ſind in und durch ihren Inhalt. Das formelle Subjekt ſchlägt in's abſolute (potentielle) Erkennen des Objekts, das formelle Objekt in die abſolute Erkennbarkeit für das Subjekt um. Das Objekt iſt, wenn auch nicht der aktuellen empiriſchen Wirklichkeit, doch der innern Möglichkeit nach, ein ſchlechthin Gewußtes, iſt im Erkennen, das Erkennen im Sein. Der Begriff des abſoluten Wiſſens hat ſich dialektiſch ergeben im oben nachgewieſenen Sinne, und hat den bloß ſubjektiven Idealismus in ſich aufgehoben.

Dieſen abſoluten, dem Wiſſen immanenten Gehalt, an welchem dies ebenſo ſich negirt als Letztes oder Abſolutes, wie in dieſer Selbſtnegation durch ihn ſich in ſeinem wahrem Begriffe faßt, — dieſe ſchlechthin unvertilgliche, jeder Reflexion unauflösbare Realität hat nun Fichte als ſelbſt das Abſolute oder Gott, das Wiſſen in ſeiner Form hiermit als die abſolute Erſcheinungsform Gottes bezeichnet, und darauf ſeine ſpätere Wiſſenſchaftslehre gebaut. Ich bin ihm darin gefolgt, und glaubte, wenn auch nicht die Philoſophie darauf gründen zu können, wenigſtens doch von ſubjektiver Seite her, aus der Natur des Wiſſens, die Einheit von Subjekt und Objekt, als abſolutes Realprincip, mir zugeſichert zu haben, um daraus nun für das ſpekulative Denken die dialektiſche Entwicklung jenes Begriffs des Abſoluten, als Aufgabe für die Metaphyſik hervorgehen zu laſſen.

Daß nun in dieſem dialektiſchen Uebergange eine Lücke weſentlichſter Art ſich finde, eine ſolche, die von den verhängnißvollſten Folgen für das geſammte Syſtem iſt, deſſen bin ich Ihnen um ſo lieber geſtändig, als durch völlige Aufdeckung und Erledigung derſelben meine Lehre ihre wahre Beſtimmung erſt erfüllen kann. Was ſich wirklich ergeben, iſt lediglich die Einheit von Idealem und Realem, Denken und Sein, Subjekt und Objekt, und daraus in einer nahe liegenden Folgerung zugleich der Satz, daß die Objektivität κατ' ἐξοχήν, die

Natur, ihrem allgemeinen Begriffe nach (den Beweis im Concreten zu führen, ſteht ohne Zweifel insbeſondere der Naturphiloſophie zu,) eiusdem generis mit dem Subjektiven, Vernunft ſei, nur in der niedern Potenz der Bewußtloſigkeit. Sie iſt als abſolute Erkennbarkeit durchaus rationell; als der ſchlechthin intelligibeln iſt ihr eben die Intelligenz urſprünglich eingebildet. Alles Sein mithin, im Erkennenden wie im Erkannten, iſt Vernunft. — So iſt es mit Einem Worte der Standpunkt der Schellingſchen intellektuellen Anſchauung, der Begriff der unendlichen ſubjektiv-objektiven Vernunft in einfacher Potentialität, nicht mehr, aber auch nicht weniger, der ſich bewahrheitet hat in jenem dialektiſchen Uebergange; der Sprung oder das Unberechtigte aber iſt es, jene ſubjektiv-objektive Vernunft ſofort ſchon für das Abſolute oder für Gott zu erklären, obwohl dies, wie Sie gleichfalls trefflich zeigen, der gemeinſame Erbfehler, das πρῶτον ψεῦδος aller neuern Philoſophie iſt, welche ſich hiermit dem Pantheismus nicht entwinden kann. Für meine eigene Lehre iſt die Aufweiſung dieſer Lücke aber deſto entſcheidender, weil ſie damit nur die vorausgehende Stufe der Spekulation, keineswegs aber denjenigen Standpunkt erkenntnißtheoretiſch bewahrheitet hat, welchen ausfüllen zu müſſen ſie ſich bewußt iſt, wenn ihr nicht die Anſprüche, die ſie ſelbſt an ſich macht, entzogen und derogirt werden ſollen. Hier aber könnte es ſcheinen, — und von der Erkenntnißlehre aus, wie ſie jetzt vorliegt, mein Syſtem betrachtet, kann ich den Schein nicht abläugnen, weil das Princip, vor welchem er verſchwindet, dort wenigſtens nicht völlig ſieghaft hervorgetreten iſt, — als wenn auch bei mir Alles in den wohlbekannten Proceß eines eignen Sich-bewußt- oder Perſönlichwerdens Gottes durch die Schöpfung (Schöpfung der Welt mithin als Selbſtſchöpfung Gottes) unabweislich wiederhineingeleitet werde, über deſſen Pantheismus hinauszuſchreiten und die ganze gegenwärtige Bildung gründlich davon zu befreien die einzige Aufgabe meiner Metaphyſik iſt, worüber ſie dadurch ſchon äußerliches Zeugniß abgelegt hat,

daß ſie, und ſie bisher noch allein, die ſpekulative Theologie als die Lehre von der Perſönlichkeit Gottes nicht an's Ende der geſammten Philoſophie, ſondern in deren Mitte ſtellt.

Bei dieſem Punkte nun angelangt, dürfen wir uns die Frage nicht erſparen, welche mir ein neues Licht zu verbreiten ſcheint über den Charakter der bisherigen Philoſophie, wie über die entſcheidende Wendung, welche ſie von hier aus zu nehmen hat, die Frage nämlich: durch welche faſt unwillkührliche Nöthigung es denn geſchehe, daß von Spinoſa an, den wir als den Wiedererwecker jener Idee der Identität in neuerer Spekulation betrachten dürfen, daß ſelbſt bei Leibnitz in nicht undeutlichen Regungen, wie nicht minder bei Fichte, Schelling, Hegel dieſelbe ſofort zum Abſoluten erhoben worden ſei; daß ſelbſt diejenigen, welche mit deutlich theiſtiſchen Intentionen jene Standpunkte aufnahmen, an dieſer Stelle in Gefahr ſind, im Pantheismus ſtehen zu bleiben, oder wenigſtens nicht entſchieden und im Princip über ihn hinauszugehen. Hier nämlich an einen Zufall oder an bloßen Irrthum zu denken, darf keinem Beſonnenen einfallen.

Zunächſt kann ich mich dabei nicht völlig einverſtanden mit Ihnen erklären, wenn Sie die Identität des Subjektiven und Objektiven, wie ſie ſich an jenem Uebergange ergeben hat, als nur den „objektiven Geiſt", als die Totalität des menſchlichen Geiſtes bezeichnen, und die Erhebung zum wahrhaften Abſoluten oder Gott, als durch die vollſtändige Selbſterkenntniß des menſchlichen Geiſtes allein bewirkt, durchführen wollen. Mir ſcheint dieſe Kriſis ebenſo wenig eine letzte und entſcheidende, wie die Wendung, welche ich in Vorſchlag gebracht. Wenn Sie nämlich vom objektiven Geiſte im Menſchen, als dem „Ebenbilde Gottes" zum göttlichen Geiſte, als deſſen Urbild ſofort aufſteigen zu können behaupten; ſo finde ich dies ebenſo unvermittelt, ich ſehe darin eine ähnliche petitio principii oder Vorausſetzung des erſt zu Erweiſenden, als wenn Baader den, ſeinem ſubſtantiellen Inhalte nach unſtreitig wahren und tiefſinnigen, aber für den Anfang unzeitigen Satz zum

Principe ſeiner Erkenntnißlehre macht: Ich erkenne nur, weil ich erkannt bin. Sie würden ſagen: Ich bin, als geſchöpflich, nur Geiſt, weil das Schöpferiſche, Abſolute, Geiſt iſt; wo das Unbeſtimmte dieſer letzten Wendung, welche ſich mit einer pantheiſtiſch Hegelſchen Auffaſſung am Ende auch vertrüge, unverkennbar hervortritt. Auch ſcheinen Sie mir damit nicht ausdrücklich oder vollſtändig genug das wahre Reſultat der vorausgehenden Philoſophieen, der ältern Schellingſchen und der Hegelſchen ſich bewahrt zu haben. Ohne Zweifel ſind aber auch Sie darüber einverſtanden, daß als beſtes äußeres Kriterium diene, über einen vorausgehenden Standpunkt hinausgegangen zu ſein, wenn man, was dort Princip oder Reſultat, kurz das Letzte iſt, zur Prämiſſe einer neuen Steigerung, zum Gliede einer umfaſſendern Combination erhebt. Dies Princip der vorhergehenden Philoſophie, das große Reſultat zugleich der geſammten gegenwärtigen Bildungsepoche, iſt nun eben jene Identität von Subjekt und Objekt, von Geiſt und Natur, und zwar mit der von Hegel beſonders urgirten Beſtimmung: daß der Geiſt nicht ſowohl Natur, als umgekehrt die Natur an ſich der Geiſt ſei. Dies Reſultat ohne Abbruch muß mitfortgenommen werden in die neue Philoſophie; aber ſie muß es zugleich als den Keim einer neuen Aufgabe zeigen. Wird bloß vom objektiven (menſchlichen) Geiſte aufgeſtiegen zum abſoluten Geiſt; ſo ſcheint mir nach beiden Seiten hin der Stachel des Problems abgeſtumpft, und weder die vorausgehenden Standpunkte wahrhaft widerlegt, d. h. in ihrer Totalität geſteigert, noch auch das neue Princip völlig entwickelt, und in ganzer abſcheidender Schärfe hingeſtellt. Dennoch würde ich meine Ueberzeugung verläugnen, wenn ich bei Ihrer tiefeindringenden Einſicht über den wahren Gehalt der vorhergehenden Philoſophieen, bei Ihrer ſcharfen Auffaſſung derſelben nach ihrer Kraft und ihrem Mangel, die Schuld des dort von mir Vermißten in etwas Anderm ſuchte, — denn die eigentlich umfaſſende Idee, die volle Wahrheit findet ſich an vielen Stellen Ihres Werkes auf das Beſtimmteſte

ausgeſprochen, — als in der rhapſodiſchen Kürze Ihrer Darſtellung, welche ſich aus kritiſchen Zwecken keine völlig dialektiſche Entwicklung Ihrer Ideen gönnt. Indeß halte ich die völlige Einſicht über dieſen Hauptwendepunkt für das bis jetzt faſt durchaus noch Fehlende; ich erkläre daher mich näher.

Es iſt wahr, daß jene Identität von Subjekt und Objekt erſt im Menſchen zu Bewußtſein und Selbſtanſchauung hervorbricht, daß wir den Geiſt der Natur bloß im Menſchen **als** Geiſt bezeichnen können; aber jenes alles Sein durchdringende Princip des Intelligenten iſt etwas Mächtigeres und Tieferes, als was bloß im Begriffe des menſchlichen Geiſtes zur „Objektivität“ kommt. Es iſt das Göttliche in **allen** Dingen, der urſprüngliche ihnen eingebildete Gedanke, was ſie aus Gott her, nicht durch ſich ſelber ſind, das Dämoniſche der Griechen; das göttlich Unwillkührliche, Vorbedeutende, wodurch ſie von einem Höheren in ſich Kunde geben; mithin muß es der eigentliche Gegenſtand eines umfaſſenden, durch ſie insgeſammt hindurchgreifenden **Problems** werden. Und dieſe der geſammten Schöpfung eingeborene Geiſtigkeit, den Weltgeiſt, das **göttliche Ebenbild** in der Kreatur, für den wirklichen Gott ſelbſt, das θεῖον ſeines Werks für θεός gehalten zu haben, iſt allerdings das verhängnißvolle Gebrechen der ganzen in Hegel abgelaufenen philoſophiſchen Epoche; aber es war ein nothwendiger, ja ein förderlicher Irrthum, der Irrthum, wie er der vollen Wahrheit vorausgeht, um ſie an dem begriffenen Gegenſatze erſt **als** die volle erſcheinen zu laſſen. Nur durch ihn konnte die Wirklichkeit, das Univerſum, in ſeinem wahren Begriffe, nicht als außer Gott ſondern als ſeiner Subſtanz nach ſelbſt göttlichen Weſens gefaßt werden; es iſt wenigſtens der **Idee** nach in ſeinen Urſtand zurückgeführt. Und dies macht die ewige und große Seite des Pantheismus aus; es iſt die Schönheit und Wahrheit deſſelben, daß er uns eine freudige, gotterfüllte Welt eröffnet, aber darin zugleich vor den letzten ſpekulativen Umſchwung geſtellt hat, von dem ihm eingeſchaffenen Gedanken zum Urdenkenden aufzuſteigen.

Daher auch die volle und gerechte Begeiſterung, die durchdringende Umgeſtaltung alles Forſchens, welche die Wiedererweckung dieſer Ideen durch Schelling im Zeitalter hervorbrachte; und wir wollen uns dieſen Gewinn nicht verkümmern laſſen von einer aſcetiſch engen, neudualiſtiſchen Auffaſſungsweiſe der Natur und des Geiſtes, welche uns als die einzig chriſtlich-theiſtiſche Weisheit von ſo vielen Seiten geboten wird.

Doch jener Umſchwung, wie wird er ſich im Fortgange der Wiſſenſchaft bewähren laſſen? Nur dadurch, daß in dem Begriffe jener Identität, als dem jeweiligen Principe der bisherigen Philoſophie, ſelbſt ein dialektiſcher Moment nachgewieſen wird, wodurch er von Neuem ein zu vermittelnder werden muß: kurz wie jener Begriff vorhergehende Probleme löſte, ſo muß er ſelbſt wieder als ein höher zu Erklärendes erkannt werden, d. h. es muß ſich in ihm ein neues Problem geltend machen. Die Dringlichkeit aber, über jene Identität als Abſolutes und Letztes hinauszuſteigen, ergiebt ſich, wenn wir auf die hiſtoriſche Entſtehung dieſes Begriffes in den Philoſophieen, welche ihn zu ihrem Princip machen, in der Schellingſchen und Hegelſchen, zurückblicken. Schelling erhob ſich von dem Ich, als der ſubjektiven Identität von Subjekt und Objekt zur Idee der abſoluten Identität, und wies von hier aus die Natur als die niedere Potenz des Intelligenten, jenes ſubjektive oder ſelbſtbewußte Ich nur als deſſen höchſte Potenz, Natnr und Geiſt mithin als das an ſich Identiſche nach. So hatte, was im Anfange des Syſtems und bei ſeinem erſten Hervortreten lediglich als „heuriſtiſches Princip", als ein an der Durchführung zu bewährendes Poſtulat gelten konnte, ſich an dieſer Durchführung in der That bewährt und gerechtfertigt. Das Princip der intellektuellen Anſchauung war im wiſſenſchaftlichen Faktum ſeiner Ausführung zur Wahrheit geworden. — Innerhalb dieſes einmal gefaßten Standpunktes nun vermittelte Hegel logiſch-dialektiſch den von Schelling bloß aufgeſtellten Begriff der Identität, und hob ſo die ungenügende Form der Unmittelbarkeit auf: in ſeiner Logik

weiſt der Begriff des Seins, des Weſens, der Wirklichkeie ſich auf als den Gegenſatz des Subjekts und Objekts ebenſo unendlich in ſich enthaltend, als damit ihn vermittelnd. Jene Identität iſt die unendlich in's Objektive ſich entlaſſende, daraus aber in ſich ſelbſt, in die eigene Subjektivität ſich zurücknehmende abſolute Idee, die Vernunft, als das „unendlich übergreifeude", ewig ſiegreiche Subjekt, welche ſich zuhöchſt (in der Philoſophie) als „alles Seins" bewußt wird. Die Darlegung dieſes in ſeiner unendlichen Objektivität immer tiefer und innerlicher ſich ſubjektivirenden Princips iſt die Philoſophie der concreten Erſcheinungen der Natur und des Geiſtes.

Auf welchen Bereich und welche Bedeutung kann nun aber überhaupt dieſer Standpunkt nach ſeiner ganzen wiſſenſchaftlichen Entſtehung Anſpruch machen? Eine Frage, die ich für deſto entſcheidender halte, als in ihr unſere ganze ſpekulative Zukunft eingewickelt liegt. Es iſt die Totalität der endlichen Dinge, die in der Stufenreihe ihrer immanenten Entwicklung vom ſpekulativen Begriff durchdrungen ſind, bei Schelling als die ſich ſteigernde Wechſeldurchdringung des Reellen und Ideellen, bei Hegel als das, aus ſeiner Objektivität immer tiefer in ſich ſelbſt ſich zurücknehmende Subjektive. Die frühere unbeſtimmte Vorſtellung eines Univerſums, der ſpinoziſtiſch abſtrakte Gedanke einer Einheit der Dinge, das düſtere πᾶν iſt hierin zum Begriffe erhoben, und zwar dadurch, daß jene Einheit ſelbſt, das durch die unendliche Endlichkeit hindurchwaltende Princip in ſeiner concreten Beſtimmtheit gefunden worden iſt. Das Univerſum iſt der unendlich verwirklichte, darin aber mit ſich ſelbſt vermittelte, zu ſich gebrachte Gedanke. Dies innerlich alles Endliche ebenſo Gleichſetzende als darin Unterſcheidende, die Totalität der kreatürlichen Wirklichkeit ſofort nun zum Abſoluten, zu Gott zu machen, und in dem begriffenen Princip jenes unendlich Endlichen das begriffene Anſich Gottes zu ſehen; wo liegt das Recht zu ſolchem Umtauſch, zu ſolcher Steigerung dieſes Begriffes? — Wir entdecken zwar darin den Grund und die Wurzel all der unvermeidlichen

pantheiſtiſchen Konſequenzen, denen ſich jene Lehren nie völlig entziehen können, ſo lange ſie nicht dieſen Umkreis durchbrechen, in den ſie ſich unwillkührlich hineingebaut. Aber er hat darum nicht weniger ſeinen Grund in jenem unbeachteten quid pro quo, in jener dialektiſchen Lücke, deren bisherige Verkennung der wahre Sitz alles Uebels in gegenwärtiger Philoſophie iſt.

Hier alſo hat die Dialektik ihren neuen Hebel einzuſetzen. Wenn Schelling in der erſten Darſtellung ſeines Syſtems *) ſagt: „Dieſe abſolute Identität iſt aber nicht das Producirte, ſondern das Urſprüngliche, und ſie wird nur" (im einzelnen Produkte der Differenz oder des Endlichen) „producirt, weil ſie iſt, ſie iſt alſo ſchon in Allem, was iſt": ſo dämmert in dieſen Worten ſchon, worin er ſein Princip zum erſten Mal auf das Friſcheſte und Bezeichnendſte verkündigte, das halbunterdrückte Bewußtſein jener Lücke und des in ihr verborgenen Problemes hervor, das, je energiſcher ſein Aufkeimen in der überall behaupteten Identität des Endlichen und Unendlichen, des Geſchöpflichen und Schaffenden zurückgedrängt wurde, deſto ſicherer an dem ganzen Syſteme ſich gerächt hat. Und wenn Hegel, das allgemeine Princip ſeiner Lehre bezeichnend, ſagt: „die Philoſophie ſei das Wiſſen von der Vernunft, inſofern ſie ſich als alles Seins bewußt wird"; ſo iſt dieſe Vernunft, als die Totalität des „alles Seins", eben damit nicht als das Abſolute zu ſetzen. Das „alles Sein", ſowohl gefaßt als einzelne Verwirklichung der Vernunft, wie nicht minder als die in die Totalität erhobene allgemeine Vernunft, iſt vielmehr in beiderlei Betracht nur die geſetzte, der in die Welt geſetzte Geiſt, der Weltgeiſt, darum nicht in ſich ſelbſt, ſondern in einem Andern ſeinen letzten Grund habend, den in ſeinen einzelnen Geſtaltungen oder in ſeiner Univerſalität ſtatt ſeines Grundes zu vergöttern, freilich die uralte Sünde der Spekulation iſt, welche ſich demungeachtet

*) Zeitſchrift für ſpek. Phyſik. II. 2. S. 18.

auf einen ſehr einfachen Ausdruck des primitiven Irrthums zurückbringen läßt. — Es iſt die Natur, ſchlechthin eingehend in den Geiſt, der kreatürliche Geiſt, in ſeiner Unmittelbarkeit verſenkt in die Natur und in ihr ſich wiederfindend, es iſt die ſtete gegenſeitige Beziehung, jenes, wie Sie trefflich es ausdrücken, gegenſeitige Sichanziehen von Subjekt und Objekt, das Sichüberkleiden des Einen mit dem Weſen des Andern in einem Totalausdruck zuſammengefaßt, als die im Subjektiven und Objektiven Eine Vernunft. Was aber gewinnen wir damit, dies Urfaktum, dieſe univerſelle Grundthatſache zu „verabſolutiren", da ſie, als Faktum, vielmehr das ſelbſt zu Erklärende, die hier hervortretende höchſte ſpekulative Aufgabe iſt? Die in allem Endlichen ſich vollziehende Identität des Subjektiven und Objektiven, als unendliche Endlichkeit, wo alſo in jedem Moment derſelben die Dialektik der Selbſtnegation und des Zurückgehens in ſeinen Grund gleicherweiſe ſich geltend macht, iſt damit ſelbſt an ſich Hervorgebrachtes, höchſtes Principiat, nicht Princip. Woher kommt es, iſt vielmehr zu fragen, daß Natur und Geiſt in ſolcher Weiſe teleologiſch einander zugebildet ſind, daß die Natur die objektiv gewordene Vernunft iſt, daß der Geiſt ſeine Subjektivität, ſein Denken in ihr wiederfindet und praktiſch ſeinen Zweck ihr aufdrücken kann? Hat jedoch die Aufgabe des ſpekulativen Denkens einmal dieſen Ausdruck erhalten, ſo genügt nicht, überhaupt nur ein abſolutes Realprincip zu finden, als Grund eines unendlich Endlichen, ſondern ein ſolches, woraus dieſer Charakter der Endlichkeit völlig erklärt und begriffen werden kann. So ließe ſich das Problem beſtimmter folgender Maaßen ausdrücken: Wie muß jenes höchſte Realprincip, jener ſchöpferiſche Grund gedacht werden, um die (faktiſche) Einheit von Subjekt und Objekt, von Natur und Geiſt erſchöpfend daraus erklären zu können? Allgemeiner: was iſt für das alſo beſchaffene Wirkliche das allein angemeſſene Erklärungsprincip?

Durch dieſe Wendung, über deren beſtimmte Stelle im

Ganzen des Syſtemes Sie mir nachher noch eine Bemerkung erlauben wollen, glaube ich mich nun berechtigt, die Exiſtenz jenes abſoluten Realprincips überhaupt für erwieſen zu halten. Die urfaktiſche Einheit von Natur und Geiſt in allem Wirklichen iſt und erklärt ſich nicht durch ſich ſelbſt. Wie ſie ſelbſt ſomit geſetzt iſt durch ein Anderes, ſo ſetzt ihre Exiſtenz ſchlechthin voraus ein ſie Setzendes: was nicht mehr ein Bedingtes, ſondern das Allbedingend-Unbedingte ſein kann. Das Sein des Abſoluten iſt hiermit bewieſen, nicht aber was es ſei, als Abſolutes; vielmehr iſt dies das fernere Problem. — Und in dieſer ganz allgemeinen Wendung darf ich hoffen, Ihnen einſtimmig zu ſein: Sie lehren überall in Ihrem Werke, daß erſt hierin der rechte, das Selbſtbewußtſein völlig über ſich verſtändigende Uebergang und die wahre Erhebung zur Idee des Abſoluten gefunden werden könne, und ich bezeuge Ihnen mit der freudigſten Anerkennung und vollſten Dankbarkeit für die auch mir dadurch gewordene Bekräftigung, daß Sie meines Wiſſens der Erſte unter den gegenwärtigen Philoſophen ſind, der dieſen durchaus entſcheidenden Wendepunkt an dieſer Stelle, in der Wiſſenſchaft des ſich orientirenden Selbſtbewußtſeins, alſo vor der Metaphyſik und Realphiloſophie, zur Geltung gebracht hat. Und ich ſehe zugleich darin das Unterpfand einer künftigen vollſtändigen Ausgleichung unſer beiderſeitigen Syſteme, indem, dieſer Punkt einmal für uns beide gewonnen, die weiter ſich anreihenden Entwicklungen faſt mit Nothwendigkeit aus einander folgen.

Aber das alſo gefundene abſolute Realprincip glauben Sie nun, lediglich aus den Prämiſſen jener Selbſtorientirung des Bewußtſeins, indem es hiermit in ſeinem wahren Grunde ſich findet, zugleich ſchon als den abſoluten Geiſt, als abſolute Perſönlichkeit bezeichnen zu können (S. 486. 87). Hier jedoch muß ich abweichender Meinung ſein. Mir ſcheint ſich hier etwas dialektiſch Unvermitteltes Ihnen einzuſchieben: ich halte es für einen Sprung, von dem ſich „der Wahrheit immanent wiſſenden" endlichen Subjekte unmittelbar ſchon auf

ein absolutes Subjekt, als den Grund jener Immanenz, zu ſchließen. Was wahrhaft, in dialektiſcher Begriffsentwicklung, gefunden worden, iſt einestheils: jene, für den Begriff des abſoluten Subjekts ſchon rückwärtsliegende unendliche Subjektivität, (die unendliche, mithin unperſönliche Vernunft); anderntheils: die Gewißheit eines abſoluten Grundes derſelben. Daß dieſer Grund, auch bei nur vorläufiger Erwägung, ſich lediglich als eine jene objektive Vernunft ſelber denkende, Geiſt und Natur in einander beziehende Urvernunft wird verſtändlich machen laſſen, iſt im Allgemeinen allerdings ſchon hier vorauszuſehen. Aber dieſe Voreinſicht erzeugt doch nicht mehr als gleichſam das ſpekulative Poſtulat, erſt in jenem Begriffe der abſoluten Perſönlichkeit, wenn er in dialektiſcher Entwicklung ſich wirklich gefunden, das von der Selbſterkenntnißlehre angeregte Problem vollſtändig gelöſt zu ſehen. Nur aber dialektiſch vermittelt, und ſo wirklich gedacht und durchdrungen, nicht bloß als Princip aufgeſtellt, kann der abſolute Grund als der perſönliche für erwieſen erachtet werden. Dies iſt ſo wahr, daß Sie ſelbſt an allen Stellen Ihres Werkes, wo Sie jene Erhebung des Geiſtes zu ſeiner Wahrheit, zum „abſoluten Geiſte", ausſprechen, nur durch die Intention und das Princip, nicht aber dem Begriffe und kaum dem Wortausdrucke nach, von den Ihnen vorausgehenden pantheiſtiſchen Standpunkten und z. B. von Hegel ſich unterſcheiden *).

---

*) Ich führe nur zwei der jenen Uebergang am Deutlichſten bezeichnenden Stellen an (S 486.): „Das Subjekt und Objekt ziehen ſich beide einander an, weil beide aus einem abſoluten Subjekt-Objekt ſtammen." — „Das Ding an ſich fällt daher ſelbſt in's denkende Subjekt, weil dieſes im Objekt nur das Gedachtſein des Objekts, einen urſtändlichen und unterſtändlichen Gedanken denkt. Die Subſtanz iſt daher an ſich Subjekt." — S. 487. „Da der Begriff aber nur die abſtrakte Einheit ſeiner ſelbſt und des Seins iſt, ſo blieb das reale Sein außer ihm als Gegenſatz, dieſer wurde nun erkannt und zum

Mir dagegen wird von hier aus der Begriff, das Wie jenes abſoluten Realprincipes, deſſen Daß erhärtet worden, ſelbſt zum Gegenſtand einer fernern Aufgabe, und zwar einer ſpekulativen, im reinen Begriffe zu löſenden. Hiermit entſteht das ſpekulative Denken; die Aufgabe, die es zu löſen hat, ſein Bedürfniß ruft es hervor. Wie ſich hieraus mir das Problem und der Inhalt der Ontologie und ſpekulativen Theologie entwickelt, iſt zur Genüge bekannt, und ſcheint hier keiner weitern Ausführung zu bedürfen. Erwähnt ſei nur, daß das Datum, das Gegebene, von welchem jetzt in der Ontologie ausgegangen wird, und was in ſeinem Principe erklärt werden ſoll, nicht mehr, wie früher der am endlichen Ich gefundene Begriff der Endlichkeit überhaupt, ſondern die unendliche Einheit des Subjektiven und Objektiven iſt. Es wird dadurch, ſchon vor dem Einſchreiten in die Ontologie, die falſche Wendung aufs Beſtimmteſte abgeſchnitten, die, wie wir ſahen, die frühern Philoſophieen dem Pantheismus noch nicht abſagen ließ, daß, indem das endliche Subjekt für ſich nicht minder wie das endliche Objekt in ihre Wahrheit zurückgehen, und ſie dieſe nur in der Einheit des Subjektiven und Objektiven, näher in der unendlichen Subjektivität finden können, man faſt unvermeidlich in Gefahr iſt, dieſe ihre nächſte Wahrheit, aber darin keinesweges die höchſte oder letzte, ſelbſt

---

Widerſpruch, und damit über ſich hinausgetrieben zur Einheit und Wahrheit. Hiermit war der objektive Geiſt zum Selbſtbewußtſein gekommen und ſeine Idee erkannt. Mit dieſer Selbſterkenntniß iſt er zu ſeiner Wahrheit gelangt. Dieſe iſt Gott, ſein abſoluter Grund als abſoluter Geiſt". Dürfte nicht Hegel ſich auch im Ausdrucke als ganz damit einverſtanden erklären, und auf das Reſultat ſeiner Phänomenologie verweiſen? Und wenn es ſpäter (S. 489.) heißt: „Der menſchliche Geiſt hat Gott als die abſolute Realität erkannt: dieſer Realität iſt er immanent, ſie realiſirt ſich nur in ſeinem Selbſtbewußtſein": könnte dies nicht ebenſo gut auch völlig pantheiſtiſch gedeutet werden?

ſchon als das Abſolute, als Gott zu faſſen und ſo die unendliche Endlichkeit zu „verabſolutiren." — Aber nicht minder bleibt es für das von hier aus gewonnene Gebiet der Metaphyſik die Aufgabe, rein und von Grund aus den Begriff der Wirklichkeit des Abſoluten zu erſchöpfen, darin aber zugleich das Verhältniß deſſelben zu dem ihm Andern in ihm (von Gott zu Welt) dialektiſch durchzubilden und ſo lange zu ſteigern, bis in der Idee des Abſoluten, als des perſönlichen Geiſtes, die Löſung aller darin liegenden dialektiſchen Widerſprüche gelingt, und damit das Erklärungsprincip gefunden iſt, das auch über die Beſchaffenheit der Welt als objektives Vernunftſyſtem, über die innere Einheit von Natur und Geiſt vollgenügenden Aufſchluß giebt. Nur inſofern und weil die Welt eine urgedachte und gewollte iſt, ſofern ihr Grund daher nur in einem denkend-wollenden ewigen Subjekte gefunden werden kann, vermag ſie auch objektiv dies Vernunftſyſtem zu ſein. Hier zuerſt und allein iſt daher der Begriff des Abſoluten und ſeines Verhältniſſes zu dem ihm Andern in ihm, der Welt, völlig der Wirklichkeit, als dem zu Erklärenden, adäquat geworden. Das in der wirklichen Welt objektiv gewordene Vernunftſyſtem ſetzt voraus ein denkendes, und aus ſeinem Denken ſchaffendes abſolutes Subjekt, in dieſem Subjekte, im Geiſte Gottes daher ein ewiges Welturbild, die Einheit unendlicher weltſchöpferiſcher Gedanken. So gewiß daher jene iſt, eben ſo gewiß iſt ihr ewiger Grund nur ein ſolcher; weil ſie ſelbſt nur durch dieſen eine ſolche ſein kann. Mit dieſem Begriffe eines perſönlichen urdenkenden und urwollenden (ſchaffenden) Gottes am Anfange der Welt, als der allein ſtichhaltenden Definition des Abſoluten, ſchließt die Ontologie und findet den Eingang in die ſpekulative Gotteslehre. Daß nämlich die Metaphyſik noch nicht ſelbſt zum Abſchluß gelangt ſei in jener vorläufigen Löſung des Grundproblems alles Wirklichen, ergiebt ſich aus dem Umſtande, daß jener Begriff eines Gedankenkosmos in Gott ſelbſt eine Reihe von neuen Problemen und Entwicklungen in ſich enthält, welche das innere (vorweltliche)

Weſen Gottes betreffen. Hier iſt die Idee des Geiſtes Gottes wieder Princip, Vorausgeſetztes, aber gerechtfertigt durch den Schluß der Ontologie; und allerdings erſt hierin, in der dialektiſchen Entwicklung dieſer Idee kann der Pantheismus bis in ſein letztes Bollwerk zurückgedrängt und darin zerſtört werden, indem die Zweideutigkeit gründlich gehoben wird, wonach jenes Denken der Welt in dem ewigen göttlichen Selbſtbewußtſein, in den Schöpfungsproceß ſelbſt hineingezogen, ja als das treibende Princip deſſelben gedacht werden zu müſſen ſchiene, und ſolchergeſtalt ſich immer wieder Gottes Selbſtbewußtſein mit dem Weltwiſſen pantheiſtiſch identificirte. Hier wird auch dieſe Deutung unmöglich gemacht oder in ihrer Ungründlichkeit nachgewieſen. Die Selbſtanſchauung Gottes in ſeiner ewigen (vorweltlichen) Selbſterzeugung, ſein Sichwiſſen in ſeiner innern Unendlichkeit ſcheidet ſich dialektiſch ebenſo ab von dem göttlichen Weltbewußtſein, der Allwiſſenheit des Geſchaffenen, als die Weltſchöpfung nicht iſt jene ewige Selbſterzeugung, die innere und wahre Gotteswirklichkeit, ſondern aus der frei ſchöpferiſchen That (Schöpfung und Erhaltung) Gottes hervorgeht. Doch enthalte ich mich, hier näher auf die Grundbegriffe der ſpekulativen Theologie einzugehen, indem ich nächſtens in dieſen Blättern mich in einer Darſtellung derſelben verſuchen werde.

(Daß nun jenes abſolute Realprincip, welches die Erkenntnißlehre ſich zugeſichert, zugleich auch Princip der abſoluten Form, der allgemeinen Seins- und Gedankenform alles Wirklichen ſein müſſe, daß es an ſich alſo weder bloß Form- noch bloß Realprincip, ſondern die Einheit beider ſei, daß hiermit nach Schellings oben (S. 37.) angeführter Forderung ein Begriff ſich ergeben habe, von welchem als gemeinſchaftlicher Quelle ebenſo die höchſten Denkgeſetze, wie der poſitive Inhalt des Wirklichen abzuleiten iſt, dies ſcheint aus dem Bisherigen von ſelbſt zu folgen; und ich will es nur im Vorbeigehen in Erinnerung bringen, um jetzt noch einen weſentlichen Punkt herauszuheben).

Man könnte nämlich der Ausdehnung, welche ich in meinem Syſteme der metaphyſiſchen Wiſſenſchaft geben will, folgenden durchgreifenden Einwand entgegenhalten. Ohne Zweifel iſt die Erkenntniß und die Darlegung jenes in der wirklichen Welt nach ihrer natürlichen wie geiſtigen Seite objektiv gewordenen und werdenden Vernunftſyſtemes gar eigentlich die Aufgabe der Philoſophie in ihren concreten Theilen, und ſo könnte, ſcheint es, erſt am Schluſſe dieſer ganzen Betrachtung, nachdem das Vernunftſyſtem der Welt erkennend durchmeſſen wäre, die Frage ſich erheben nach dem Weſen ſeines Urhebers, und die ſpekulative Theologie müßte an's Ende des Syſtemes treten. Und überhaupt ſcheint an ſich Nichts gründlicher und vernunftgemäßer, als das volle Verſtändniß der Welt zur Prämiſſe des Gotterkennens zu machen, und ſo vom Bekannten zum Unbekannten aufzuſteigen, — vorausgeſetzt nämlich, daß die Welt in ihrem Charakter und ihrer wahren Bedeutung ſelbſt nur verſtanden werden könne, ohne das Weſen Gottes und das der Kreatürlichkeit vorerſt begriffen zu haben. In obiger Weiſe jedoch mag ohne Zweifel Göſchel argumentiren, wenn er, eine theilweiſe Entwicklung und Umgeſtaltung des Hegelſchen Syſtemes zwar nöthig findend, dennoch fortwährend behauptet, daß durch daſſelbe und gerade nur in ihm, in dem Begriffe der übergreifenden Subjektivität, welche als das Allvermittelnde am Ende des Syſtemes ſtehen bleibt, die Idee der Perſönlichkeit Gottes als der Anfang ſich erwieſen habe; denn hier ſei das Reſultat eben der in ſich ſelbſt zurückgehende, mit ſich ſelbſt vermittelte, vollendete Anfang *). Ein ſo ernſt und beharrlich die Wahrheit ſuchender und ſo tief und geſichert in ihr gründender Denker kann ſich darüber nicht täuſchen, ob er in der That gewiß geworden ſei einer ſo entſcheidenden und lebenbringenden Wahrheit, und welchem ſpekulativen Syſtem er ſie verdanke. Auch hat er Recht darin;

*) Von den Beweiſen für die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele. S. 138—41.

nur erhebt ſich die fernere Frage, ob, nachdem jene Einſicht aus der hiſtoriſchen Entwicklung der bisherigen Syſteme mit unwiderſtehlicher Kraft ſich hervorgedrängt hat, ſie wiſſenſchaftlich ausgeführt und ihre Stelle im Geſammtſyſteme der Philoſophie findend, nicht auch deſſen bisherige Form weſentlich umgeſtalten müſſe. Das Reſultat muß, als das Princip der Wahrheit erſt gewinnend, eben darum ſich zu einem neuen Anfange umwenden. Ich habe mich früher ſchon mehrmals darüber erklärt und mich noch nicht vom Gegentheil überzeugen können. Hat einmal das Selbſtbewußtſein ſich erkannt als vermittelt in ſeiner Einheit mit der Objektivität nur durch den Geiſt Gottes, alſo ſich und die Objektivität als dieſem Geiſte ſchlechthin immanent, ſo kann es ſich und die Welt auch nur aus der Idee deſſelben begreifen wollen. Es kommt alſo immer nur darauf an, wie weit die Erkenntnißlehre wirklich gelange, und was ſie mit den aus ihr ſich entwickelnden ontologiſchen Unterſuchungen wahr zu machen vermöge. Gelingt es, jenen Gang durchzuführen, ſo ſind die bisherigen Syſteme faktiſch, durch die That, widerlegt. Und ſoll die Philoſophie, wie Sie dies, mein Freund, in ihrem Werke mit ebenſo viel Kraft als Recht urgiren, eine objektive, die Ordnung der Dinge herſtellende ſein, ſo iſt eben der Wahrheit der Sache nach nur a Jove principium. Jene Syſteme aber, denen erſt am Ende ihrer geſammten ſpekulativen Entwicklung die Idee des perſönlichen Gottes auftaucht, fallen damit, ſo wichtig und folgenreich dieſer Schritt oder Gewinn für die gegenwärtige philoſophiſche Bildung auch iſt, doch noch innerhalb der hiſtoriſchen Selbſtverſtändigung der Philoſophie, indem ſie das wahre Princip derſelben noch ſuchen; ſie können daher der höchſten Form des Syſtemes noch nicht mächtig ſein, welche erſt, wenn das abſolute Princip der Wahrheit, die Idee des perſönlichen Gottes gefunden iſt, ſich ergeben kann. Iſt dies aber gefunden, iſt die Selbſtorientirung des Bewußtſeins bis zu dieſem Punkte gelungen, ſo fallen jene unwiederbringlich der Vergangenheit zu. Und hierin, in dieſer Nachweiſung, wie

alle unſere bisherigen Syſteme (mit Einſchluß meiner eigenen Verſuche, die es allerdings bis jetzt noch nicht über jenen Hauptpunkt zur entſcheidenden Kriſis gebracht hatten) in dem Umkreiſe einer weſentlich nur propädeutiſchen Orientirung über das Princip befangen ſind, — in dieſer für mich wenigſtens durchaus überzeugenden und gelungenen Nachweiſung muß ich die große Bedeutung Ihres Werkes für die Gegenwart ſehen: ich halte es hierin für das rechte Wort gerade zur rechten Zeit.

Sie nennen den Standpunkt, wo man die Idee des perſönlichen Gottes unmittelbar zum Princip macht, ſich unmittelbar in ſeiner Immanenz mit ihm, nur in und durch ihn als erkennendes weiß, den der Theoſophie, und weiſen in Ihrer vorhergehenden Kritik der philoſophiſchen Syſteme Franz Baader dieſer Stelle an. Allerdings iſt dies der Standpunkt, welchen jener große Denker unter uns vertritt; ſeine Lehre iſt eine der wenigen, welche, wie ſein Freund und Schüler Hoffmann richtig erinnert, eine Zukunft hat, und in dieſe hinüberweiſt, wie ſchon von Anfang her und für die Vergangenheit ſein ungeirrter, durchdringender Blick über jenes gemeinſame Grundgebrechen in allen bisher wechſelnden Syſtemen wahrhaft bewundernswürdig bleibt. — Aber mit eben dem Rechte verlangen Sie für jenes Princip der Theoſophie eine Vermittlung, welche bei Ihnen durch ſubjektive Selbſtbegründung des Erkennens, bei mir durch Erkenntnißlehre und Ontologie zu Stande kommt. Erſt am Schluſſe der letztern, in der ſpekulativen Theologie, beginnt für mich die nicht mehr negative (am Widerſpruche ſich höher ſteigernde), ſondern die poſitive (jenes alle Widerſprüche löſende Princip in ſeiner Idee entfaltende) „Dialektik der übernatürlichen und doch zugleich innerweltlichen ewigen freien Mächte Platons“ (S. 496.), der weltſchöpferiſchen, in Gottes ewiger Selbſtanſchauung liegenden Ideen, die Erkenntniß Gottes in ſeinem Anſich- und Inſichſein. Und auch darüber ſehe ich mich im erfreulichſten Einverſtändniß mit Ihnen, daß Sie dies, dieſe ſpekulativ theologiſchen Probleme, als den wahren Inhalt der Metaphyſik bezeichnen (S.

502.): Gottes ewige Selbſtoffenbarung an und für ſich, ſein Inſichſein; die durch ſie (in ihm) geſetzte Weltidee, jener „Gedankenkosmos“; die Realiſirung derſelben, Grundlegung (Schöpfung) der Welt. Wenn Sie nun ſogleich hinzufügen, daß auch die „ſo vermittelte, wirkliche oder exiſtirende Welt“ in der Metaphyſik zur Betrachtung komme, ſo könnte vorerſt es ungewiß ſcheinen, ob ſich dieſe wirkliche Welt von der erfahrungsmäßig realen Ihnen abſcheiden ſolle oder nicht. Indem jedoch in der folgenden überſichtlichen Darlegung Ihres Syſtemes von hier aus ohne Unterbrechung bis zu den beſtimmteſten ethiſchen und religionsphiloſophiſchen Problemen fortgegangen wird; ſo kann kein Zweifel bleiben, daß wir mit Ihrer Metaphyſik ſchon mitten im Boden der Wirklichkeit, im „objektiv realen“ Syſteme der Dinge ſtehen. Hier nun aber iſt der Charakter des Metaphyſiſchen, durch reines Denken zu Erkennenden und als ſolches nur in reinem Denken Exiſtirenden verwiſcht, und ebenſo damit der Gegenſatz zwiſchen Metaphyſik und Realphiloſophie hinweggenommen. Die letztere wird völlig abſorbirt in jener, oder wenn dennoch ein ſolcher Unterſchied feſtgehalten werden ſoll, ſo vermiſſe ich innerhalb derſelben den Uebergang von dem Einen zum Andern, und ſo zugleich die wahre Vermittlung zwiſchen dem Metaphyſiſchen und Realen, oder dem Rationalismus und der Erfahrung. Es wird von Ihnen zwar immer behauptet, daß Rationalismus und Erfahrung zu vermitteln ſeien, daß dieſe Vermittlung nur geſchehe, indem man ſich zu jenem abſoluten allvermittelnden Princip erhebe; was ich an ſich nicht in Abrede ſtelle: aber ich begehre die That dieſer Vermittlung im Syſteme ſelbſt zu ſehen, und muß bekennen, ſie noch nicht gefunden zu haben.

Daß indeß darin nicht bloß eine formelle Lücke für Ihr Syſtem übrig bleibe, ſondern daß die beſtimmte und reingehaltene Durchführung der metaphyſiſchen Idee Gottes, wie der Kreatürlichkeit, als der Natur und des Geiſtes *), von

*) Wenn Sie (S. 505 und ſonſt) die Natur und den Geiſt ein-

den tiefſten innern Folgen für den Geiſt der Lehre werden müſſe: dies ſcheint ſich aus folgender Betrachtung zu ergeben, welche zugleich von einer andern Seite zeigt, wie entſcheidend es für die neue Lehre iſt, das Syſtem der Philoſophie nicht ſich abſchließen zu laſſen mit der ſpekulativen Theologie, ſondern ſie als das die realphiloſophiſchen Disciplinen Vorbegründende zu betrachten.

Das ſummariſche Grundergebniß der gegenwärtigen Spekulation: die wirkliche Welt als das objektiv gewordene Vernunftſyſtem, als die Gegenwart und Wirklichkeit der göttlichen Idee zu begreifen, läßt ſelbſt eine gedoppelte Auffaſſung zu, wo es aus andern Gründen längſt zwiſchen uns entſchieden iſt, zu welcher von beiden wir uns bekennen: nur gilt es auch, die jeder allein angemeſſene Form des Syſtemes zum Bewußtſein zu bringen. Die Eine Geſtalt jener Lehre identificirt die göttliche Aktualität und Selbſtverwirklichung dergeſtalt mit der Weltwirklichkeit, daß in dieſer das eigentlich Wirkſame, Thätige, zur Geſtaltung Treibende lediglich jene iſt, daß daher ebenſo folgerecht umgekehrt auch die Wirklichkeit Gottes völlig ein- und aufgeht in die der Welt. Nur das Vernünftige iſt wirklich, das Wirkliche nur vernünftig: wobei das Syſtem, welches dieſen Standpunkt vertritt, das Irrationale, der abſoluten Idee ſich nicht Fügende zum Weſenloſen und Zufälligen machend, dieſe ganze Seite des Wirklichen unbeachtet und unerklärt laſſen muß. Für dieſe Anſicht fällt das Metaphyſiſche und Realphiloſophiſche weſentlich zuſammen, und zwar ſo ſehr, daß mit Recht geſagt worden iſt, die ganze Philoſophie werde in ihr Metaphyſik, weil die Nothwendigkeit des Begriffes ihr Alles in Allem iſt.

---

ander entgegenſetzen, und erſt im Menſchen das Dritte, die Einheit der natürlichen und rein geiſtigen Welt erblicken; ſcheint der Geiſt zum bloßen Abſtraktum herabzuſinken; für die Philoſophie wenigſtens, deren Objekt das Gegebene iſt, bleibt die „rein“ geiſtige Welt eine leere, objektloſe Rubrik.

Wird dagegen, wie dieſe Grundanſicht auch bei Ihnen ſo unverkennbar hervortritt, das Wirkliche gefaßt, als in ſeinem Weſen (Urbeſtimmtheit) ebenſo durch Gott hervorgebracht, wie ſein Weſen zur Wirklichkeit doch *ſelbſt hervorbringend*, die aktuale Weltwirklichkeit ſomit als aus Zuſammenwirkung der ſchöpferiſchen Urthat und der kreatürlichen Selbſtthat erwachſend: ſo erhebt ſich die uralte Frage in neuer Bedeutung, ob denn wirklich die Welt ſo plan und verſtändlich in allen ihren Erſcheinungen *nur* abſolute Rationalität, Vernunft und Göttlichkeit darbiete, ob nicht vielmehr viele der ſonſt räthſelhafteſten Erſcheinungen einerſeits in der Natur auf eine Entartung, ein Zurückbleiben hinter der Idee, andrerſeits im Geiſte auf eine Verkehrung der urſprünglich göttlichen Principien hindeuten, kurz auf ein Problem, daß nur empiriſch-ſpekulative Betrachtung reiner Spekulation gegenüber löſen kann. Es iſt eben die innerhalb jener gemeinſamen Grundanſicht ſich ergebende weitere Frage, welche die Philoſophie nach ihren gegenwärtigen Antecedentien gar nicht mehr umgehen und nur dieſe löſen kann: ob die Welt, wie ſie iſt, ob der gegenwärtige Aeon völlig ſeinem Urbilde entſpreche, ob nicht widervernünftige und widergöttliche Elemente zugleich mit den göttlichen und in tiefſter Legirung ihnen vereint ſich mitverwirklichen? Dieſe Aufgabe aber einmal mit Ernſt gefaßt und vor die ſpekulative Löſung geſtellt; ſo bleibt nur übrig, um mit Gründlichkeit und frei von phantaſtiſcher Willkühr die Unterſuchung einzuleiten, Gott und die Kreatürlichkeit ihrer Idee nach vorerſt gegenüberzuhalten der Betrachtung ihrer aktualen Verwirklichung, und in jener Vollkommenheit den abſoluten Standpunkt der Wahrheit zugleich und den Schlüſſel zu ſuchen für den Charakter der letztern. Ihre Idee kann nur erkannt werden in reinem, ſeinen Inhalt aus ſich ſelbſt ſchöpfenden ſpekulativen Denken: zum Letztern bedarf es aber eines neuen Erkenntnißelements, welches, ohne dem ſpekulativen Denken entfremdet zu ſein, die contemplative Reinheit der Idee hineinarbeite und durchführe durch ihre Wirklichkeit. Und ſo ſcheint der Bildungsgang der gegenwär-

tigen Philoſophie ebenſo ein Auseinanderhalten der ſpekulativen Theologie und der Realphiloſophie zu fordern, als dennoch zugleich darin die Röthigung liegt, einen Fortſchritt von jener zu dieſer, einen immanenten Uebergang aus der Einen in die Andere zu finden. Sage man dabei immerhin, daß jene Idee der Vollkommenheit, jener abſolute Maasſtab für die Wirklichkeit nur durch poſitive Offenbarung in der menſchlichen Vernunft geweckt worden ſei. Ohne Zweifel iſt dies gegründet für die hiſtoriſche Entſtehung, wie alles höhern Bewußtſeins, ſo auch dieſes wahrhaft richtenden in der Menſchheit. Iſt aber jene Idee einmal hervorgetreten, ſo muß ſie auch in reiner Vernunft bewahrheitet werden: ſie wird im ausdrücklichſten Sinne Aufgabe der Metaphyſik; und ich dürfte mich nur auf den Ausſpruch Leſſings, den auch Schelling zu dem ſeinigen macht*), berufen: „daß die Ausbildung der geoffenbarten Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ſchlechterdings nothwendig ſei, wenn dem menſchlichen Geſchlechte damit geholfen werden ſoll."

Aber auch noch von einer andern Seite ſcheint ſich die vorgeſchlagene Verkettung des Syſtemes als die einzig wahre und angemeſſene zu erweiſen. Die bisherige Philoſophie, wenn es galt, die höchſte Idee Gottes zu gewinnen, ließ das Abſolute, das ſie freilich an ſich ſelbſt ſchon als Vernunft und Subjektivität bezeichnete, erſt durch den Proceß der Welt- und Menſchwerdung hindurch zur wirklichen Vernunft und Perſönlichkeit ſich vermitteln, und nur ſo in ſeine urſprüngliche Subjektivität ſich herſtellen. Hiermit fällt aber der Begriff des reinen Anſich Gottes, ſeines Weſens vor der Welt unvermeidlich zuſammen mit dem Offenbarungs- und Erlöſungsproceſſe Gottes in der Welt, ſeiner realen Menſchwerdung. Wird dieſe göttlich-kreatürliche Weltentwicklung, in der Gottes Geiſt ſich immer tiefer mit dem menſchlichen vereinigt, in ihm ſich verwirklicht, ſolchergeſtalt gefaßt als die „Herſtellung Gottes in ſeine urſprüngliche Subjektivität"; ſo bleibt es in jeder Geſtalt

*) Phil. Schriften, I. S. 506.

und Wendung nur bei der alten pantheiſtiſchen Immanenz Gottes in der Welt, dem ewig Perſönlichwerden durch dieſelbe; und, was eben ſo zu bedenken wäre, weil es den Grund jenes Irrthums aufdeckt, die Entwicklung der Idee Gottes hat ſich unberechtigter Weiſe dem Begriffe ſeiner realen Weltentwicklung ſubſtituirt. Zunächſt iſt ja gar nicht das die Frage, durch welche Stufen und Momente er in *dieſer* ſich herſtellt zu ſeiner *eben*bildlichen Subjektivität, ſondern wie er an ſich ſelbſt zu denken ſei, um dieſer Schöpfer, Offenbarer ſeiner ſelbſt im Andern überhaupt ſein zu können *). Soll dieſer verhäng-

*) Die ganze Unterſcheidung läßt ſich, von *Hegel* abgeſehen und auf *Schellings* ſpätere Schriften Bezug genommen, an eine Stelle im *Denkmal* des Letztgenannten knüpfen (S. 112.): „Das reine unmittelbare Wiſſen der Vernunft kann nur ein Wiſſen vermöge ihres abſoluten Geſetzes ſein, — ein Erkennen des *Widerſpruches*, oder der *abſoluten Identität des Unendlichen und Endlichen*, als des *Höchſten*. Dieſes Erkennen iſt zwar auch inſofern ein Erkennen Gottes, inwiefern das Weſen jener abſoluten Identität implicite ſchon Gott, oder genauer zu reden *daſſelbe* Weſen iſt, welches ſich zum *perſönlichen Gott verklärt*." Dieſe „Verklärung" aber, die Ueberwindung der bloßen Identität, wie ſie in der ganzen damaligen Epoche von Schellings Schriften dargeſtellt wird, iſt der weltſchöpferiſche Selbſtentfaltungsproceß Gottes, in welchem er „ſich objektivirt, aber aus jeder Objektivität wieder hervor- und in eine höhere Potenz der Subjektivität zurücktritt, um nach Erſchöpfung der ganzen Möglichkeit objektiv zu werden, *als über Alles ſiegreiches Subjekt ſtehen zu bleiben*." (Vorrede zu Couſin, S. XIII.) Mir fällt jene Verklärung in den dialektiſchen Entwicklungsproceß des Denkens: das Denken des Abſoluten *als* ſolchen ſteigert ſich bis zum nothwendigen Denken deſſelben als abſoluten Subjekts; zu welchem Proceß freilich das *formelle* Vernunftgeſetz der Identität nicht hinreicht: es bedarf dazu eines realen Einſchlages, im Beweiſe einer höchſten Realeinheit alles Bedingten. Zugleich iſt *hier* auch der wahre Punkt von *Schellings* Differenz mit *Jacobi* zu ſuchen, und es war tiefer Inſtinkt

nißvollen Zweideutigkeit gleich im Princip ein Ende gemacht werden; ſo müſſen beide Fragen beſtimmt auseinandergehalten, und zu zwei verſchiedenen Unterſuchungen gemacht werden; wo es denn nicht zweifelhaft bleiben kann, an welche Stelle im Syſteme jener ſich potenzirende Denkproceß falle, wohin der Begriff und Inhalt der realen Selbſtoffenbarung Gottes. Damit bleibt nicht weniger zugegeben, daß Gott auch ſpekulativ oder im reinen Begriffe nur dadurch erkennbar iſt, daß er überhaupt ſich dem menſchlichen Geiſte als immanent erweiſt, daß zugleich demnach die Reife ſeines ſpekulativen Begriffes durchaus nur entſprechen kann der Stufe und Reife ſeiner realen Offenbarung in der gleichzeitigen Weltepoche. Und ſo wird freilich der letzte und in höchſter Inſtanz lichtgebende Aufſchluß über die Möglichkeit eines wiſſenſchaftlichen Gotterkennens, einer ſpekulativen Theologie, erſt am Ende des Syſtemes gewonnen. Dies ſchließt nämlich mit der Philoſophie der *Geſchichte* als der vollen Auswirkung des menſchlichen und des ſich offenbarenden göttlichen Geiſtes; daher das Verſtehen der poſitiven, durch die Weltentwicklung des Menſchengeiſtes ſich hindurchziehenden göttlichen Offenbarung die höchſte Aufgabe einer Philoſophie der Geſchichte wird. Indem hier aber das Verhältniß des göttlichen und menſchlichen Geiſtes ſeinen wahren und ſchließlichen Ausdruck findet; löſt ſich erſt hier auch die allgemein theoretiſche Frage nach der Erkennbarkeit Gottes in letzter Inſtanz. Und wie in dieſem höchſten Verſtändniſſe der Weltgeſchichte auch die Phaſen der philoſophiſchen Entwicklung ihren Begriff finden, ſo kann die Möglichkeit der Spekulation, die Fähigkeit und Nöthigung des Menſchengeiſtes zu ſpekulativem Gotteserkennen nur darin vollſtändig erklärt werden. Die ſpekulative Vermittlung vollendet ſich erſt auch nach Rückwärts in der concreteſten Idee Gottes.

---

der ſpekulativen Vernunft in dem Letzteren, wenn er zu Begründung des wahren Theismus jene Realgeneſis beharrlich zurückwies, mochte er auch in den polemiſchen Einzelheiten jenes Streites bedauerlich fehlgreifen.

Und ſo ſchiene in gegenwärtigem Zuſammenhange nur noch die Frage zu berühren, wie jener „immanente“ Uebergang aus der Metaphyſik in die Realphiloſophie gewonnen werde, über welchen ſich freilich vorläufig mit völliger Evidenz für Andere nicht füglich ſprechen läßt, ohne ſich auf den wirklich dargelegten Schluß der Metaphyſik berufen zu können. Immanent zuvörderſt kann er nach dem Geiſte des Syſtemes nicht in dem Sinne genannt werden, daß etwa die Sache ſelbſt, die abſolute Idee mit dialektiſcher Nothwendigkeit übertrete in ihr Andersſein, in die Aeußerlichkeit ihrer Objektivität. Daß dieſe Behauptung bei Hegel ein undialektiſcher Sprung, eine durchaus unzureichende Wendung ſei, wo die „Immanenz“ des Ueberganges gerade unerwieſen bleibt, hat ſich in Folge der Schallerſchen Apologie und der darüber gepflogenen Verhandlungen recht deutlich gezeigt. Was hat, wie Weiße richtig fragt *), die Idee an ſich mit der Aeußerlichkeit, mit dem Außerſichſein als ſolchem gemein? Nicht zufolge eines dialektiſchen Moments in der Idee, da ja für den Begriff eines Außerſichſelbſtkommens derſelben, eines Außereinanderſeins ihrer Unterſchiede in der ganzen vorhergehenden Logik als der Wiſſenſchaft der Idee keine Kategorie, kein Platz einer Ableitung ſich gefunden hat; ſondern nur aus der Erfahrung kann Hegel wiſſen, daß die abſolute Idee ſich in unendliche Raum- und Zeitunterſchiede auseinanderwirft, um nun, gleichfalls zufolge dieſer Erfahrung, die fernere Nachweiſung ſeines Syſtemes in Gang zu ſetzen, wie durch immer tiefer ſich ſteigerndes Zuſichſelbſtkommen der Idee zum Geiſte und im Geiſte das natürliche und das bewußte Univerſum hervorgebracht werden. Wir thun daher nur mit Bewußtſein, was bei Hegel bewußtlos geſchah, wenn wir die Immanenz des Uebergangs nicht allein in das betrachtete Objekt, ſondern ebenſo weſentlich in das betrachtende Subjekt ſetzen. Nicht allein in jenes, ſage ich; denn allerdings muß auch in der „Sache ſelbſt“, im

*) Zeitſchrift Bd. I. H. 2. S. 174.

Schluſſe der ſpekulativen Theologie der Impuls für das erkennende Subjekt liegen, über dieſen geſammten Umkreis hinauszugehen. Die rein ſpekulative Entwicklung iſt vollendet; es iſt eine Begriffstotalität erreicht, die ihrer Natur nach keiner Ergänzung, wie keiner Erweiterung, überhaupt keines Hinausſchreitens bedarf; ſonſt wäre die Metaphyſik aus ſich ſelbſt nicht vollendet: dennoch muß der ganze Standpunkt als ſolcher der Geſammtergänzung bedürftig ſich erweiſen. Dies die ganz formelle, aus dem Weſen unſeres Syſtems ſelbſt hervorgehende Anforderung, welche eben ſo einfach und natürlich in der innern Beſchaffenheit der Sache ihre entſprechende Erfüllung findet. Die ſpekulative Theologie ſchließt mit der Idee der vollendeten Schöpfung im Begriffe der Vereinigung Gottes mit der Kreatur, in ſeinem Ebenbilde. Darin iſt ideell vorausgenommen, was nur das Ziel aller realen Weltgeſtaltung ſein kann: in der höchſten Idee iſt alle Begriffsentwicklung vollendet und befriedigt. So iſt es hier kein dialektiſches Umſchlagen der Idee ſelber in die Wirklichkeit, als ihr Andersſein, was jenen Uebergang vermitteln könnte; dies wäre in unſerm Zuſammenhange eine völlig ſinnloſe Behauptung. Aber eben ſo wenig kann in dem erkennenden Subjekt eine rein dialektiſche Nöthigung angenommen werden, den in ſich vollendeten Lauf der Begriffsdialektik zu überſchreiten, den Blick begreifend hinauszuwenden in die Wirklichkeit, die es doch ſelbſt iſt; vielmehr könnte es, ohne in logiſchen Widerſpruch zu gerathen, in der Contemplation der höchſten Idee verharren, unbekümmert um die Weltprobleme, die nur von hier aus zu löſen ſind. Sie kennen ſolche Zuſtände und Standpunkte der ſelig reſignirenden Verſenkung in das Vollkommenſte aus den Darſtellungen des Plotinos und der Myſtiker, welche in dieſer theoſophiſchen Idee mit Recht das Centrum und den orientirenden Höhenpunkt aller Erkenntniß erblicken, ohne ihn doch zum Principe realphiloſophiſcher Wiſſenſchaft auszubreiten. Dennoch muß ſich das Subjekt, das ſich zum Träger der bisherigen erkenntnißtheoretiſchen Entwicklung gemacht hat, etwa mit Schellings

Wendung ſagen: ich will, und wollte gleich urſprünglich nicht bloß das (metaphyſiſche) Sein, ſondern das Seiende, und ich kann nicht anders, weil ich zurückblickend auf die Theorie meines Selbſtverſtändniſſes nicht blos als dialektiſches ſondern als realphiloſophiſches mich vollendet weiß. Aber dies iſt zugleich keine Forderung eines bloß formellen Intereſſe; denn nur die Wirklichkeit, das Reale gab urſprünglich den Impuls, die in ihm liegenden Aufgaben aus ſeiner Idee zu löſen. Hat ſich die Philoſophie an ihrer Fülle geſättigt, hat ſie ſich zur Metaphyſik abgeſchloſſen; ſo beginnt aus ihr und um ihretwillen ein neuer Umkreis des Philoſophirens; ſie wird die Wirklichkeit, von der ſie ausging, wieder aufnehmend, die Weltſtufen, deren Begriff und Bedeutung ſich metaphyſiſch ſchon ergeben, auch in ihrer concreten Verwirklichung erkennen und dieſe ewigen Gründe und Geſetze aller Weltgeſtaltung bis in ihre einzelne Bewährung hin darlegen wollen. So iſt der Uebergang ein freier, der einer innerlich ſich vollendenden Ausbildung, indem die Philoſophie in ihren Ausgangspunkt mit gerechtfertigtem Bewußtſein deſſelben zurückkehrt; ebenſo aber ein durchaus allgemeiner, den die Spekulation überhaupt mit allem wiſſenſchaftlichen Erkennen gemein hat, die Wirklichkeit an ihre Idee zu halten und aus ihr zu erkennen. Der Philoſophie fällt nur die höchſte Idee zu, ſo wie die umfaſſendſte Wirklichkeit, und zugleich die Aufgabe, jenen univerſellen Entwicklungsgang aller Wiſſenſchaftlichkeit als einen theoretiſch gerechtfertigten aufzuweiſen.

So wäre im Weſentlichen der ſpekulative Zuſammenhang zu denken, welchen ich den allein der gegenwärtigen Bildung der Philoſophie angemeſſenen erachte. Der Kürze halb und nach bisheriger Sitte erlaubte ich mir dies „mein Syſtem" zu nennen, was ich inſofern für durchaus unbezeichnend halten muß, als innerhalb dieſer ganz allgemeinen Orientirung die mannichfachſten und unterſchiedlichſten Specialſtandpunkte möglich ſind, und den weiteſten Raum der Geltung finden, in welche für Erkenntnißlehre, Metaphyſik, ſpekulative Theolo-

gie, Unterſuchungen hineingezogen werden können, deren Urheber jenen allgemeinen philoſophiſchen Zuſammenhang gar nicht oder noch nicht anzuerkennen geneigt ſind, und wo ausdrücklich deßhalb mit ihnen zu rechten, oder das durch ſie Gefundene wegen ſolcher formellen Differenzen verſchmähen zu wollen, ebenſo pedantiſch und einſichtslos ſein würde, als beeinträchtigend für die freie Entwicklung der Wiſſenſchaft. Es iſt ſchon mehrmals aus unſerer Mitte ausgeſprochen worden, wie die höchſte Idee, die des perſönlichen Gottes, einmal zum Mittel- und Ausgangspunkte der Wiſſenſchaft gemacht, gar kein ausſchließendes Syſtem begründe, welches andere ſpekulative oder allgemeinere Bildungsſtandpunkte ſich gegenüber hätte, oder als ein Unverſtandenes verläugnen müßte, ſondern, wie in der Idee einer göttlicher Seits freien, kreatürlicher Seits freigelaſſenen Welt wirklich der Schlüſſel gefunden iſt, der die verwickelten Räthſel des Daſeins löſt, findet von nun an auch die eigenſte und ſpeciellſte Forſchung darin ihren innern Halt und ihren gemeinſamen Anziehungspunkt, und der gediegene Reichthum ſpekulativer Wahrheit, den die Zeit in der That ſchon beſitzt, der vor Allem im Hegelſchen Syſteme dargelegt iſt, bleibt in ſeiner vollen Kraft, denn er hat den wahren Grund und höchſten Rückhalt gefunden. Und ſo, mein Freund, im Bewußtſein unſerer darauf gegründeten treuen Geiſtes- und Forſchensgemeinſchaft, laſſen Sie mich, nochmals Ihnen dankend für die wichtige Belehrung und die tiefen Anregungen, welche Ihre Schrift mir gewährt hat, zum herzlichen Lebewohl Ihnen die Hand drücken!

Zur Geſchichte des Unſterblichkeitglaubens unter den Völkern des Alterthums.

Von

C. H. Weiße.

Je mehr in unſern Tagen die Einſicht Raum gewinnt, daß auch in Bezug auf das Schickſal des Menſchen nach dem Tode der Inhalt chriſtlichen Glaubens und chriſtlicher Wiſſenſchaft ein anderer iſt, als jener kahle rationaliſtiſche, welcher nicht über das einfache Datum von angeblicher Unzerſtörbarkeit jedes Vernunftweſens und dann etwa noch einer unbegränzten Perfektibilität deſſelben hinausgeht: eine um ſo ernſtere Aufmerkſamkeit wird auch in dieſem Punkte der vorchriſtliche Völkerglaube für ſich in Anſpruch nehmen. Eine einigermaßen gründliche Bibelforſchung zeigt, wie dieſer Völkerglaube, — in ſich ſelbſt weit gleichartiger und übereinſtimmender, als man gewöhnlich meint — weit entfernt, durch Chriſtus und die Apoſtel Lügen geſtraft zu werden, allenthalben vielmehr von ihnen vorausgeſetzt wird; daß der H a d e s der Griechen und der Juden keineswegs ohne Weiteres durch das chriſtliche Himmelreich verdrängt wird, ſondern auch neben demſelben noch ſeinen Platz behauptet. — Die Vorſtellungen namentlich der Griechen über das Leben der Seelen im Hades insgeſammt als grundloſen Aberglauben zu verwerfen, mag von dem Standpunkte des Rationalismus aus bequem erſcheinen, nur meine man nicht, dies im Sinne des Chriſtenthums thun zu können. Dem Chriſtenthume ſteht die Homeriſche Hadeslehre — auf deren tiefere Gründe, Bezüge und Zuſammenhänge unter andern der treff-

liche Fr. von Meyer vom chriſtlichen Standpunkte aus hingewieſen hat, — mit aller ihrer Düſterheit und Abentheuerlichkeit immer noch näher, als jene rationaliſtiſchen Abſtraktionen; ja ſie iſt, richtig verſtanden und in ihrem eigentlichen Grunde und Sinne aufgefaßt, mit den Verheißungen des Chriſtenthums vollkommen vereinbar, während die rationaliſtiſche Lehre wenigſtens in ihren Vorausſetzungen und in ihren Folgerungen Manches enthält, was mit den klaren Worten, die der Heiland ſpricht, völlig unvereinbar iſt.

Geht man in der Würdigung der Vorſtellungen heidniſcher Völker von dem Leben nach dem Tode von dieſem richtigern Geſichtspunkte aus, welcher auch in den ſonderbarſten Bildern einen Inſtinkt oder eine Vorahnung des Wahren verſteckt vorausſetzt, eine ſolche, die, bei allem Ungenügen für das höhere Bedürfniß, noch immer mehr Theil an der Wahrheit hat, als ein abſtraktes Raiſonnement aus ſogenannten Vernunftgründen, welches den Boden der poſitiven Offenbaruna ganz verläßt: ſo liegt dem von dem Inhalte der chriſtlichen Offenbarung erfüllten Sinne allerdings auch dann noch am nächſten, den gewaltigen Abſtand zu bemerken, der zwiſchen dieſen ſchwachen und meiſt nur eine Seite der ganzen Wahrheit erfaſſenden Vorblicken, und jener Fülle der Einſicht, die uns in Chriſtus eröffnet iſt, unſtreitig obwaltet. Man kann nicht umhin es bedeutſam zu finden, daß die jener göttlichen Erleuchtung entbehrenden Völker, ſofern nicht von Ahnungen Einzelner oder von Spekulationen der Philoſophen, ſondern von einer deutlichen, beharrenden und allgemein verbreiteten Ueberzeugung die Rede iſt, es im Ganzen nicht weiter gebracht zu haben ſcheinen, als bis zu dem Bewußtſein von der Nacht- und Schattenſeite des abgeſchiedenen Seelenlebens, von dem noch unvollendeten, körperloſen Zwiſchenzuſtande, der auch nach neuteſtamentlicher Lehre die Seele zunächſt nach dem Tode erwartet, und auch von dieſem meiſt nur in der finſtern ſchreckenden Geſtalt, in welcher das Chriſtenthum ihn den weltlich und fleiſchlich Geſinnten, nicht aber zugleich in der lichten und heitern, in wel-

cher daſſelbe Chriſtenthum ihn (Philipp. 1, 21 ff. u. a.) den Kindern Gottes, den geiſtig Wiedergebornen vorführt. Der düſtere Hintergrund, der, in Folge dieſer Unkunde über die wahre, endliche Beſtimmung des geiſtig wiedergebornen Individuums, in der Weltanſicht der Alten liegt, und ſelbſt über ihre heiterſten Kunſtdarſtellungen den Ton einer tiefen, ernſten Schwermuth verbreitet, iſt in dieſem Sinne ſchon öfter und auch neuerlich wieder *) Gegenſtand einer Betrachtung geworden, die eben durch dieſen Gegenſatz die Segnungen des Chriſtenthums in ein deſto helleres Licht zu ſtellen trachtet.

So unläugbar richtig und von ſo entſchieden vorwaltender Bedeutſamkeit aber dieſer Gegenſatz iſt, ſo darf doch anderſeits auf die neben jener Hadeslehre einhergehenden oder in ſie hineingebildeten Ahnungen einer glücklicheren Zukunft nicht ein allzugeringer Werth gelegt werden. Auch dieſe ſind ein weſentliches Glied der großen Heilordnung, und als ſolche mit gleicher Ehrfurcht zu erforſchen und im Gedächtniſſe zu bewahren, wie Alles, was in dem Völkerglauben der alten Welt auf einen tiefern Geiſtesquell, der jenen Völkern die Stelle des Lichtes vertreten mußte, das uns in Chriſtus aufgegangen iſt, hindeutet. Von der realen, wirklichen Theilnahme an dem Heil, das der Menſchheit durch die Erlöſung geworden iſt, die edleren Individuen jener Völker ausſchließen zu wollen, kann heut zu Tage nur der beſchränkteſte Zelotismus ſich einfallen laſſen. Dieſe Wirklichkeit aber des auch ihnen bereiteten Heiles kündigte mit gleicher geiſtiger Nothwendigkeit auch ihrem Bewußtſein ſich an, und die Bilder vom Elyſium, von den Inſeln der Seligen u. ſ. w., in denen ſich dieſes Bewußtſein ſpiegelt, ſind eben ſo wenig, wie die übrigen Hadesbilder ihrer Sage und Dichtung, nur leere Phantasmagorie, — abſtrakte Vernunftſpekulation ohnehin noch weniger; — ſondern es iſt Wahrheit in ihnen, eine Wahrheit ſolcher Art, welche aus ſich ſelbſt, freilich nicht auf dem Wege

*) Lasaulx de mortis dominatu in veteres. Monac. 1835.

abſtrakten Raiſonnements, ſondern lebendiger, begeiſterter Anſchauung zu erzeugen, dem menſchlichen Geiſte die Fähigkeit nicht abgeſprochen werden darf, wenn man ihm nicht zugleich die Fähigkeit, die Offenbarung Gottes zu vernehmen und ſich anzueignen, abſprechen will. Nur im Zuſammenhange mit dieſen Ahnungen eines ſeligen Looſes, welches die Edlen und Frommen jenſeits erwartet, können auch jene düſteren Hadesbilder ihre wahre Bedeutung gewinnen. Sollen nämlich dieſe nicht nur als die trüben Ausgeburten einer des höhern Lichtes entbehrenden, rathlos umherirrenden, den Schrecken des Todes erliegenden Phantaſie erſcheinen, ſoll das, was in ihnen Wahrheit, durch die chriſtliche Glaubenseinſicht beglaubigte Wahrheit iſt, auch als ſolche erkannt werden: ſo wird dazu erfordert, daß man zur Ableitung dieſer Vorſtellungen aus einer höhern Quelle, als die bloß irregeleitete Einbildungskraft wäre, wenigſtens die Möglichkeit abſehe. Der Urſprung aus einer ſolchen Quelle aber ſcheint nothwendig mit ſich zu bringen, daß derſelbe Lichtſtrahl von Oben, der jenen Alten die düſtern und nächtlichen Regionen des Schattenreiches vor das geiſtige Auge brachte, ihnen auch einen Blick in die heitern und ſeligen Gefilde, welche die Kinder Gottes erwarten, vorſtellen mußte. Denn allenthalben iſt ein begeiſtertes Schauen der Art, wie wir hier vorausſetzen müſſen, wenn uns jene Vorſtellungen nicht, wie geſagt, in die Nebel einer verirrten Phantaſie zurückfallen ſollen, zunächſt und hauptſächlich auf das Poſitive gerichtet, und es wäre jenes fürwahr das einzige Beiſpiel, wo ein ſolcher gottverliehener Seherblick nur das Negative, die Kehrſeite des großen Bildes, das vor ihm aufgethan ward, gewahr worden wäre.

In dieſem Sinne hoffen wir einen nicht ganz unwichtigen Beitrag zu der Geſchichte jenes denkwürdigen Völkerglaubens zu liefern, wenn wir es unternehmen, eine bisher unſeres Wiſſens unbemerkt oder unbeachtet gebliebene Spur aufzuzeigen, deren weitere Verfolgung vielleicht zu etwas reichern Ergebniſſen über die älteſte Geſtalt des helleniſchen Volksglaubens

in Bezug auf das Schickſal der Seelen im Hades, als die bisher angenommen waren, wird führen können. — Bekanntlich findet ſich in dem älteſten geſchichtlichen Denkmal griechiſcher Culturzuſtände, in den Gedichten des Homer, als Grundanſicht über das allgemeine Loos der Abgeſchiedenen nur jene düſtere von einem Schattenreiche, in welchem die Seelen freudlos und meiſt ihrer ſelbſt unbewußt umherirren, die der Frevler überdies noch peinvolle Strafen leiden. Es ſcheint nahe zu liegen, hieraus den Schluß zu ziehen, daß dieſe Geſtalt des Hadesglaubens damals wirklich die allein vorhandene oder allein verbreitete unter dem helleniſchen Volke, alſo wohl die urſprüngliche war, daß dagegen die heitern Bilder von dem glücklichen Loos, welches dort die Guten und Gerechten erwarte, erſt ſpäter, vielleicht nicht ohne den Einfluß philoſophiſcher Spekulation, ſich gebildet und in den Gemüthern des Volkes Raum gewonnen haben mögen. Dies iſt in unſern Tagen in der That auch die Behauptung derjenigen Forſcher, die ſich rein hiſtoriſche nennen. Jedermann kennt die große Bewegung, die auf dem Gebiete der Alterthumskunde, namentlich der religiöſen und mythologiſchen, der Kampf dieſer rein hiſtoriſchen Schule gegen die ſymboliſch-mythologiſche hervorgerufen hat. Dieſe letztere glaubt ſich, wie in vielen andern Beziehungen, ſo auch in Bezug auf die Hadeslehre, berechtigt, den Inhalt deſſen, was aus ſpäterer Zeit als orphiſche und eleuſiniſche Myſterienlehre überliefert wird, auch auf das entferntere Alterthum zu übertragen. Den Homer und die griechiſchen Dichter überhaupt beſchuldigt ſie einer Unkenntniß des tiefern Gehaltes, der in den mythiſchen Symbolen verborgen lag, einer Verflüchtigung des religiöſen und myſtiſchen Ernſtes jener Symbolik zum leichtern, anmuthigen Phantaſieſpiel. Das einſeitige Hervortreten der düſtern Seite des Hadesglaubens bei Homer und in der geſammten griechiſchen Kunſtwelt iſt nach ihr eine Folge nur der vorherrſchenden Sinnlichkeit und Lebensluſt, einer Abkehr von jenen überſinnlichen Regionen, mit denen man vertraut ſein muß, um vor dem Grabe

nicht zurückzuſchauern, um getroſt und hoffnungsreich auch in die jenſeitige Region hinüberzublicken.

Es mag ſein, daß die letztgenannte Schule, wie ſie von ihren Gegnern deſſen beſchuldigt wird, bei ihren Behauptungen oft mit einer gewiſſen unhiſtoriſchen Akriſie verfahren iſt, die gegen manche ihrer Ergebniſſe Mißtrauen einflößt. Auf der andern Seite aber trifft auch die hiſtoriſche Schule, abgeſehen von ihrem Nichtbeachten der Momente jener Nothwendigkeit, die der geiſtige Inhalt als ſolcher in ſich ſelbſt trägt, innerhalb des von ihr ſelbſt anerkannten Bereiches geſchichtlicher Forſchung und Beweisführung der Tadel, theils ein unverhältnißmäßiges Gewicht auf das bloße Schweigen der Schriftſteller über Thatſachen zu legen, über die zu ſprechen ſie wenig oder keine Veranlaſſung hatten, theils auch nicht ſelten wichtige Data, die für das ihren Behauptungen Entgegengeſetzte ſprechen, gefliſſentlich zu umgehen, oder in Schatten zu ſtellen. — Ohne uns indeſſen auf dieſen Streit weiter einzulaſſen oder in ihm Partei zu ergreifen, wollen wir hier nur die Momente kürzlich zuſammenſtellen, die uns mittelſt einer keineswegs verwickelten, ſondern ſehr einfachen Combination auf die Annahme eines allerdings ſchon in dem Homeriſchen Zeitalter oder vor demſelben feſtſtehenden, tiefern Gehalt des Unſterblichkeitglaubens hinzuführen ſcheinen.

Daß der Begriff des Elyſium, der Inſeln der Seligen (nur der erſtere, nicht der letztere Ausdruck kommt zwar bei Homer ſelbſt vor, die Beſchreibung aber, die vom Elyſium gegeben wird, zeigt, daß daſſelbe als Inſel gedacht wurde), dem Homer nicht unbekannt iſt, muß zugegeben werden, und ſteht nicht zu leugnen. Im vierten Buch der Odyſſee, V. 563 ff. berichtet Menelaus ein an ihn gerichtetes Orakel des Proteus, welches nach Voſſens Ueberſetzung folgendergeſtalt lautet:

— Dich führen die Götter dereinſt an die Enden der Erde,
Zu der Elyſiſchen Flur, wo der bräunliche Held Rhadamanthys
Wohnt, und ganz mühlos in Seligkeit leben die Menſchen; —
Nimmer iſt Schnee, noch Winterorkan, noch Regengewitter,

Ewig wehen die Säuſel des leiſ' anathmenden Weſtes,
Die Okeanos ſendet, die Menſchen ſanft zu kühlen, —
Weil du Helena haſt, und Zeus dich ehret als Eidam.

Offenbar bildet dieſe Stelle den ſonderbarſten Contraſt zu dem eilften Buche der Odyſſee, wo, übereinſtimmend mit allen andern Andeutungen, die über das Leben im Hades ſonſt in beiden Heldengedichten vorkommen, und mit der angeführten Stelle ſelbſt, wo das Schickſal des Menelaus ausdrücklich als Ausnahme von dem gemeinen Schickſale der Menſchen, nicht als ein nach dem Tode zu erwartendes, ſondern von dem Tode ihn befreiendes Loos bezeichnet wird, die Seelen auch der edelſten Helden von Nacht und Dunkel umhüllt und ihr Loos bejammernd dem Odyſſeus begegnen *). Man hat nicht umhin gekonnt, dieſen Contraſt einzugeſtehen, aber man iſt meiſt dabei ſtehen geblieben, in der fraglichen Stelle nur den ſchwachen Anfang eines edleren Glaubens zu erblicken, einen Anfang ſolcher Art, der, noch ohne tiefern, ethiſchen Grund, von einem beſſern Loos, das nach Willkühr die Götter einzelnen ihrer Lieblinge beſchieden haben, gedankenlos fable. Niemand hat bisher unſers Wiſſens dem tiefern mythologiſchen Zuſammenhange nachzuſpüren verſucht, aus dem vielleicht dem Dichter ſelbſt unbewußt, der hier, wie anderwärts, nur aufnahm, was die Sage ihm bot, ohne nach ihrem tieferliegenden Sinne zu fragen, jenes Datum über das Geſchick des Menelaus gefloſſen ſein mag.

Einen Wink über dieſen Zuſammenhang glauben wir zunächſt in der Stelle eines andern alten Dichters gefunden zu haben, und zwar nicht in einer zufällig aufgegriffenen, ſondern in derjenigen, die, mehr als irgend eine andere, ſei es in Dichtern, oder in Philoſophen, Rednern, Geſchichtſchreibern u. ſ. w.

*) Bekanntlich ſagt dort (V. 488 ff.) Achill, er ziehe es vor, lebend auf der Erde als Leibeigner (ἐπάρουρος, glebae adscriptus) dem ärmſten Manne zu dienen, als unter den Abgeſchiedenen als König zu herrſchen.

vorkommenden Stellen, als die klaſſiſche über den mythiſchen Begriff des Elyſium oder der glücklichen Inſeln zu betrachten iſt. Wir meinen die berühmte zweite olympiſche Ode Pindars, wo bekanntlich das Leben der Seligen erſt in den Zwiſchenzeiten zwiſchen ihrer (nach orphiſch-pythagoräiſcher Lehre) dreimal zu durchwandelnden Erdenlaufbahn, dann, nach Vollendung dieſes dreimaligen Doppellaufes, auf die Inſeln der Seligen, — die alſo auch hier, eben ſo wie dort beim Homer, von dem Hades ausdrücklich getrennt gehalten werden, — beſungen wird. Dort nun nennt der Dichter als diejenigen, welche dieſes letzten und höchſten Glücks theilhaftig werden, im Allgemeinen zwar alle während jenes dreifachen Lebens hier und im Hades vollkommen gerecht Gebliebenen (*ὅσοι ἐτόλμασαν ἐς τρὶς ἑκατέρωθι μείναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν ψυχάν*), dann aber als beſondere mythiſche Beiſpiele ſolche, denen dieſes Loos ſchon jetzt (dieſe nähere Beſtimmung iſt wenigſtens erlaubt hinzuzudenken, da hinſichtlich der übrigen, auch bereits abgeſchiedenen Erdenbürger doch augenſcheinlich nur von einer noch weit entfernten Zukunft dort die Rede ſein kann) zweifellos gebührt, den Peleus und Kadmus. Dieſen beiden wird zwar noch Achill beigefügt, aber ausdrücklich als ein ſolcher, dem dieſes Glück nicht urſprünglich vom Schickſal verhängt, ſondern durch beſondere Gunſt des Zeus auf Bitten ſeiner bekanntlich von Zeus begünſtigten Mutter erſt nachträglich zu Theil worden war (*Ἀχιλλέα δ᾽ ἔνεικ᾽, ἐπεὶ Ζηνὸς ἦτορ λιταῖς ἔπεισε, μάτηρ*). — Hier nun fragen wir: wie kommt der Dichter dazu, von allen Heroen, die man auf den glücklichen Inſeln zu finden erwarten könnte, gerade nur dieſe beiden, Kadmus und Peleus, zu nennen? Sei es, daß man die Stelle ſo deute, wie wir im Vorhergehenden ſie deuteten, daß die Abſicht wirklich dieſe iſt, jene beiden Heroen durch ſchon erfolgte, nicht erſt dereinſt zu erwartende, Aufnahme in die ſeligen Gefilde als bevorzugt vor allen übrigen darzuſtellen; oder daß man, welche Deutung wir gleichfalls als zuläſſig erkennen, in der Nennung jener Beiden nichts weiter als die Anführung eines bekannten my-

thiſchen Beiſpiels für Solche, denen dieſes glückliche Loos beſchieden, erblicken wollen; in beiden Fällen iſt es gleich ſehr gefordert, für dieſe individuelle Begünſtigung, die jenen beiden Heroen im letztern Falle der Mythus, im erſtern aber der Dichter und der Mythus vereint zu Theil werden läßt, einen Grund ausfindig zu machen; in beiden erſcheint die Erklärung, mit der uns die bisherigen Ausleger, auch die neueſten, Böckh und Diſſen, abfertigen wollen, als liege dieſer Grund nur in der beſondern Tugend und Frömmigkeit des Peleus und des Kadmus, gleich unzureichend. Daß es hergebracht war, jene Beiden zuſammen zu nennen, auch um ſie nicht wegen ihres nachirdiſchen, ſondern ſchon wegen ihres irdiſchen Glücks zu preiſen, dies zeigt neben jener noch eine andere Stelle deſſelben Dichters in der dritten pythiſchen Ode (V. 86 ff. nach Böckh). In eben dieſer Stelle finden wir, ohne zwar daß es der Dichter zu beabſichtigen ſcheint, einen Wink über den Grund dieſes Zuſammennennens, über die wirkliche Gleichartigkeit des Schickſals von Kadmus und von Peleus. Dieſe Gleichartigkeit beſteht nämlich darin, daß beide zu Gatten von unſterblichen Frauen, von Göttinnen erkoren waren, Kadmus bekanntlich zum Gatten der Harmonia, Peleus der Thetis. Dies alſo war es, was Beide vor allen übrigen Heroen, auch denen, die ſonſt weit mehr, als ſie ſelbſt, gefeiert wurden, auszeichnete, was ſie zu Lieblingen der Götter, genau in demſelben Sinne machte, in welchem jene homeriſche Stelle den Menelaus als ſolchen bezeichnet. Auch Menelaus nämlich befindet ſich in gleichem Falle mit Jenen, darum, weil Helena gleichfalls für ein Weſen höherer Art, als bloße Sterbliche, gilt. Als ſolche, als Göttin oder vergötterte Heroine, wie ſie von den Alten anderwärts (z. B. von Iſokrates im Enkomien der Helena Cap. 27. u. a.) bezeichnet wird, und zu Therapia in Lakonien mit Menelaus zugleich eines ausdrücklich ihnen beiden gewidmeten Cultus genoß *), wird ſie zwar außerdem

*) Auf dieſe göttliche Würde der Helena bezog ſich die bekannte Er-

in den homeriſchen Gedichten nicht behandelt, und auch jene Stelle ſelbſt nennt ſie zwar Tochter des Zeus, aber nicht ſelbſt Göttin. Dennoch kann demjenigen, der jene Worte οὕνεκ' ἔχεις Ἑλένην aufmerkſam erwägt und mit manchen andern Spuren, die wir theils ſchon erwähnt haben, theils noch erwähnen werden, vergleicht, kein Zweifel darüber bleiben, daß dieſe Stelle nicht wirklich ſchon die Vorſtellung von der Helena als Gottheit im Hintergrunde hat. In wieweit dieſe göttliche Würde durch die ausdrücklich erwähnte Vaterſchaft des Zeus angedeutet werde, müſſen wir hier dahin geſtellt laſſen; viele Beiſpiele anderer von Sterblichen geborener Zeuskinder, Herakles, Bacchus, Rhadamanthys, die Dioskuren, könnten auf dieſe Annahme hinleiten, wiewohl andere Perſeus, Pirithous, Sarpedon u. ſ. w. ſich dagegen anführen laſſen. Wie es aber damit ſich auch verhalten möge: jedenfalls kann dieſe Stelle als ein Warnungszeichen für die „rein hiſtoriſchen Forſcher" dienen, welche Alles, wofür ſie bei Homer keine ausdrücklichen Zeugniſſe finden, ſeinem Zeitalter abzuſprechen ſo geneigt ſind. Denn wäre, was doch ſo leicht geſchehen konnte, durch irgend einen Zufall dieſe Stelle nicht auf uns gelangt, ſo würden dieſe Forſcher mit größter Keckheit uns verſichern, daß der Begriff des Elyſium und der glücklichen Inſeln dem homeriſchen Zeitalter unbekannt war. Sie würden ferner mit noch größerer Zuverſicht, als ſie es auch trotz dieſer Stelle thun, alle nicht ausdrücklich bei Homer vorkommenden wunderbaren und myſtiſchen Sagen von der Helena für ſpätere Fabelei erklären, nicht achtend den bedeutſamen Wink des alten Herodot, der (Buch II. Cap. 116.) mit ſchärferm kritiſchen Blick, als dieſe Neueren, aus vielen verborgenen und leicht zu überſehenden Spuren auf eine Bekanntſchaft des Dichters auch mit den von ſeiner Erzählung abweichenden Zügen und Wendungen der Sage

zählung von der Erblindung und der Palinodie des Steſichorus. Vergl. hierüber die von Ulrici Geſch. der Hellen. Poeſie II. S. 402. angeführten Beweisſtellen.

und auf ein gefliſſentliches Verſchweigen dieſer Züge ſchloß. — Daß nämlich Homer an dieſer Stelle die Helena als Göttin behandelt, in gleichem Sinne, wie Thetis und Harmonia unbeſtrittener Weiſe dies ſind, und daß er die Verheißung für Menelaus auf die Regel gründet, die in der alten Sage angenommen geweſen ſein muß, daß nur ſolchen Sterblichen, welche Göttinnen vermählt ſind, das Leben in dem elyſiſchen Gefilde beſchieden ſei, wird zu derjenigen Gewißheit erhoben, die in ſolchen Dingen überhaupt erreichbar iſt, durch folgende Zuſammenſtellungen. Zuvörderſt, wie geſagt, durch die Zuſammenſtellung mit den beiden angeführten Stellen des Pindar. Daß unſere Deutung dieſer Stellen die richtige ſei, daß Peleus und Kadmus nicht wegen ihrer beſondern Frömmigkeit, ſondern als Gatten unſterblicher Frauen im Elyſium genannt werden (ἀλέγοντας), dafür läßt ſich vor allen noch eine Stelle des Euripides anführen, in der Andromache (V. 1230 ff.), wo Thetis mit der Verkündigung auftritt, daß ſie den Peleus, um ihrer ehelichen Verbindung willen (ὡς ἂν εἰδῇς τῆς ἐμῆς εὐνῆς χάριν) zum unſterblichen und unverderblichen Gotte mache. Was Kadmus betrifft, ſo iſt mir zwar keine Stelle bekannt, die mit dürren Worten ſagte, daß er wegen ſeiner Ehe mit Harmonia ins Elyſium gekommen ſei; aber die Art und Weiſe, wie er gleichfalls bei Euripides (Bacch. v. 1533. nach Hermann) *), eben ſo bei Apollodor (Biblioth. I. 5, 4, 4,) u. a. mit Harmonia zuſammen als theilhaftig dieſes Looſes genannt wird, ſcheint mir für Jeden, der die Bedeutſamkeit ſolcher mythologiſchen Züge zu würdigen weiß, die Stelle ſolcher Ausdrücklichkeit gar wohl vertreten zu können. — Wichtiger aber noch, als die Beglaubigung, die durch dieſe Umwege für unſere Deutung der Homeriſchen Stelle erlangt wird, iſt die direktere Beſtätigung, die aus einer andern, jener fraglichen ſehr naheliegenden und faſt von ſelbſt zur Zuſammenſtellung ſich darbie-

*) Derſelbe Dichter erwähnt (Helen. v. 1693) auch den ſeligen Aufenthalt des Menelaus auf der μακάρων νῆσος.

tenden Stelle dieſes Dichters ſelbſt entnommen werden kann. Im fünften Buche der Odyſſee ſpricht es Kalypſo — bekanntlich gleichfalls eine Göttin (Od. I, 14. u. a.) — wiederholt (V. 136. V. 209.) als ihre Abſicht aus, den Odyſſeus, wenn er ſich hätte entſchlieſſen können, bei ihr zu verharren und ihr Gatte zu werden, auf alle Zeiten hin vom Tod und vom Alter zu befreien (θήσειν ἀθάνατον καὶ ἀγήραον ἤματα πάντα). — Das Letztere, die dem Odyſſeus verheißene Befreiung vom Alter, enthält vielleicht eine Anſpielung auf das Schickſal des Tithonus, der gleichfalls in der Reihe jener Sterblichen zu nennen iſt, denen durch Vermählung mit Unſterblichen ſelbſt Unſterblichkeit zu Theil ward. Das Schickſal dieſes Letztern, der durch die Gunſt der Eos zwar Unſterblichkeit, aber nicht auch ewige Jugend erlangt hatte, wird ausführlich erzählt in dem homeridiſchen Hymnus an Aphrodite (V. 219 ff.), ein Umſtand, der, bei dem anerkannt hohen Alter und ächt homeriſchen Charakter dieſes Hymnus *) ein nicht unbedeutendes Gewicht in die Wagſchaale legt für die Wahrſcheinlichkeit, daß jene Annahme über die Art und Weiſe Unſterblichkeit zu gewinnen bereits im homeriſchen Zeitalter oder vor demſelben feſtſtand. Auch ſpricht in jenem Hymnus Aphrodite zu dem Anchiſes eben ſo, wie dort Kalypſo zum Odyſſeus, als ob es nur von ihr abhänge, dem von ihr geliebten Helden Unſterblichkeit zu verleihen, und ſich bleibend ihm zu verbinden; nur mit dem Unterſchiede, daß hier, — wie dort nicht, — die Verleihung ewiger Jugend als unmöglich dargeſtellt wird; weshalb Aphrodite es vorzieht (V. 240 ff.), den Anchiſes zu verlaſſen und ihn dem gemeinen Schickſale der Sterblichkeit anheimzugeben. — Daß in den beiden großen Heldengedichten der Unſterblichkeit des Peleus und des Kadmus nicht ausdrückliche Erwähnung geſchieht (die des Tithonus wird, auch abgeſehen von der zweifelhaften Anſpielung in jener Stelle der Odyſſee, unläugbar

*) Vergl. Godofr. Hermanni epistola ad Ilgenium (vor der Ausgabe der Hymnen) p. LXXXIX. seqq.

vorausgeſetzt Iliad. XI. 1. u. a.), daraus auf eine ſpätere Entſtehung dieſer Sagen, und alſo auf die Nichtallgemeinheit jener Geſtaltung des Unſterblichkeitglaubens, was die frühere Zeit betrifft, ſchließen zu wollen, könnte nur jene hiſtoriſche Kritik ſich beifallen laſſen, deren unhiſtoriſches und unkritiſches Verfahren wir vorhin rügten. Ihr dürften wir mit vollkommen gleichem Rechte die Bemerkung entgegenſtellen, daß ja Homer ſeinen Odyſſeus weder den Kadmus noch den Peleus im Hades antreffen läßt, obgleich wenigſtens der Erſtere zu der Zeit, als Odyſſeus herabſtieg, ſchon längſt aus der Mitte der Lebenden abgeſchieden ſein mußte. Es verſteht ſich, daß wir auf dieſen Umſtand an ſich kein ſonderliches Gewicht legen, da ja Homer keineswegs alle abgeſchiedenen Seelen namhafter Heroen auftreten läßt. Aber um jenem Räſonnement zu begegnen, würde dieſe Induktion ſich als vollkommen berechtigt darſtellen, da ſie ihm nur Gleiches mit Gleichem vergilt. — Größere Beweiskraft für die Geſammtanſicht, um die es uns hier zu thun iſt, ſind wir geneigt, dem Umſtande zuzumeſſen, den wir hier mit Stillſchweigen übergehen zu dürfen glauben, daß an der berühmten Stelle, wo die Apotheoſe des Herakles erwähnt wird, (Od. XI. 600 ff.) der Dichter dieſe ſogleich durch den Beiſatz zu motiviren Sorge trägt, daß der Held die Hebe zur Gattin erhalten habe.

So ſcheint denn durch die, doch gewiß nicht als gezwungen oder unnatürlich erſcheinende Verknüpfung der angeführten Data der Schluß gerechtfertigt, den wir uns zu machen erlauben, daß der alte mythiſche Volksglaube der Griechen bereits in und vor der homeriſchen Zeit neben jenem düſtern, unſeligen Hades, deſſen Bild die homeriſchen Gedichte, wie die Poeſie und Kunſt der Hellenen überhaupt, allerdings in den Vorgrund ſtellen, auch noch einen andern Begriff von der Fortdauer nach dem Tode hatte, und dieſen in das Bild einer durch Vermählung mit einer Unſterblichen nur einzelnen Sterblichen zu Theil werdenden, vom irdiſchen Tod befreienden, Verſetzung in ſelige Gefilde kleidete. Ueber das weitere Detail bekennen

wir willig unſere Unwiſſenheit. Ob die weſentlich modificirte und weiter ausgebildete Geſtalt, in welcher Pindar, (wohl nicht ohne Bezug auf die Myſterienlehre, wie namentlich die damit übereinſtimmenden Bilder vom Leben der Eingeweihten im Hades in des Ariſtophanes Fröſchen zu beweiſen ſcheinen), das Schickſal der Seligen erſt noch im Hades *), und dann erſt auf den glücklichen Inſeln ſchildert, ob dieſe ihrem Urſprung nach gleichfalls ſchon in jenes ältere Zeitalter, oder in ein ſpäteres fällt, muß dahingeſtellt bleiben, und iſt auch für die Frage, die uns hier beſchäftigt, ziemlich gleichgültig. Nur ſo viel ſcheint aus dieſen Stellen, wenn wir ſie mit den homeriſchen und allen übrigen älteren Spuren des ächt mythiſchen Bildes vom Elyſium zuſammenhalten, deutlich hervorzugehen, daß das elyſiſche Gefilde, oder, denn dieſer Ausdruck iſt, troß dem, daß einige Erklärer des Pindar das Gegentheil haben behaupten wollen, ohne allen Zweifel vollkommen gleichbedeutend, die μακάρων νῆσοι (μακάρων αἶα bei Euripides in der vorhin angeführten Stelle der Bacchantinnen), nicht im Hades ſelbſt, ſondern außerhalb des Hades zu ſuchen ſind. Erſt die ſpäteren Dichter, Virgil im ſechſten Buch der Aeneide und Andere, haben, wahrſcheinlich in Folge der durch die Myſterien ſchon verbreiteten Vorſtellungen, dieſen Unterſchied verwiſcht und das Elyſium in die Unterwelt ſelbſt verſeßt. Für den älteren Glauben aber erſcheint jener Zug ſchon darum als charakteriſtiſch, weil in manchen Fällen jene Begünſtigten nicht ins Elyſium, ſondern geradehin in die Geſellſchaft der Götter, in den Olymp, wie Herakles, oder in die eigenthümliche Wohnung derjenigen Gottheit, der ſie als Gatten beigeſellt ſind, wie Tithonus, und wie nach Euripides auch Peleus aufgenommen worden, oder auch, wie Achill, — von dem ſogleich nach-

*) Von einer Seligkeit ausdrücklich noch im Hades, alſo von einem ſeligen Zwiſchenzuſtande, ſpricht auch das merkwürdige Fragment des Pindar, in Böckhs und Diſſens Angaben das erſte der θρῆνοι.

her noch Einiges, — einen beſondern Aufenthaltsort erhalten. Auch in den platoniſchen Mythen, die das Leben nach dem Tode zu ſchildern unternehmen, im Gorgias, Phädon, der Republik u. ſ. w., finden wir den Aufenthalt der Seligen allenthalben abgetrennt von dem der Unſeligen, auch dann ſelbſt, wenn, wie in einigen dieſer Stellen geſchieht, der letzte Beſtimmungsort der Seelen noch ausdrücklich von dem Zwiſchenorte unterſchieden wird.

Darf nun aber das von uns erſchloſſene Faktum der Sage und des alten helleniſchen Volksglaubens als feſtgeſtellt gelten: ſo entſteht die Frage nach der Bedeutung jenes Bildes, in welches dieſer Glaube ſeine, wie wir von dem Standpunkte des Chriſtenthums unſtreitig ſagen dürfen, tiefe und inhaltſchwere Ahnung hüllte. Indeſſen iſt dieſe Frage aufwerfen und ſie beantworten in dieſem Falle faſt Eines: ſo klar liegt der Sinn dieſes bildlichen Ausdrucks am Tage, und ſo ſehr bedarf es nichts weiteren, als nur eines deutlichen Bewußtſeins über das Thatſächliche dieſes Ausdrucks, damit der Sinn deſſelben von ſelbſt ſich darbiete. Offenbar kann der Mythus von der Vermählung einer Göttin mit einem Sterblichen in dieſem Zuſammenhange nichts Anderes meinen, als jene Vereinigung des Göttlichen und des Menſchlichen, welche auch im Chriſtenthume als die Bedingung einer Fortdauer der menſchlichen Perſönlichkeit im höheren Sinne, als der alleinige Quell und Beginn des „ewigen Lebens“, oder des „Himmelreiches“ verkündiget wird. Jeder, der die griechiſche Mythologie einer mehr als nur flüchtigen Aufmerkſamkeit gewürdigt hat, wird erkennen, wie durchaus in ihrem Geiſte dieſer rein ſinnbildliche Ausdruck für eine geiſtige Anſchauung von ſo tiefer und großartiger Bedeutung iſt. Auch dies liegt durchaus in ihrer Art und Weiſe, und darf beim Ziehen des Endergebniſſes nicht irre machen, daß jene Vermählung von Sterblichen mit Göttinnen nebſt ihrer Folge allenthalben nur im Einzelnen berichtet, nicht aber in Form der Allgemeinheit der Satz ausgeſprochen wird, daß allen zur Verbindung mit einer Göttin

erkornen Sterblichen die Unſterblichkeit oder das Leben in den Gefilden der Seligen zu Theil wird. Solche allgemeine Sätze, kennt die Mythologie überhaupt nicht, ſie hat auch für ihre allgemeinſten und begriffmäßigſten Anſchauungen keinen andern Ausdruck, als jenen individualiſirenden, oder, wenn man will, hiſtoriſirenden, und giebt nur durch öftere Wiederholung gleichartiger Zuſammenſtellungen dem auf ihre Bedeutung reflektirenden Betrachter einen Wink, auf ein dahinter ſich verbergendes Bewußtſein eines allgemeinen Geſetzes oder einer höhern Nothwendigkeit zu ſchließen. Jene individuellen Sagen ſelbſt aber treten in ein helleres Licht, wenn man bedenkt, wie die mythiſchen Perſönlichkeiten, die der Heroen nicht minder, wie die der Götter, nicht für beſtimmt geſchichtliche Individuen zu gelten haben, ſondern für typiſche, eine geiſtige Idee oder geſchichtliche Geſammtheit ausdrückende Perſönlichkeiten. Kadmus, Peleus, Herakles, Menelaus, ſie alle ſind nicht hiſtoriſche, ſondern mythiſche Perſonen; jeder Einzelne von ihnen galt, wie auf gleiche Weiſe auch jeder der übrigen vorzüglicheren Heroen, dem Stamm, unter welchem die Sage von ihm entſtand, urſprünglich für den Inbegriff ſeiner geſchichtlichen Vorzeit überhaupt; was daher von ihm berichtet wird, hat, wenn auch im Einzelnen individuelle hiſtoriſche Züge beigemiſcht ſein mögen, doch weſentlich ſtets eine weitergreifende Bedeutung. Der Schritt von jener homeriſchen Geſtaltung der Sage zu der heſiodiſchen, nach welcher das göttliche Geſchlecht der Heroen insgeſammt, die auch Halbgötter hießen (*ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος, οἳ καλέονται ἡμίθεοι*) auf die Inſeln der Seligen verſetzt wird (Tagwerke V. 153 ff.), iſt dennoch keineswegs ein ſo gewaltſames, wie es auf den erſten Anblick allerdings erſcheinen muß. Es iſt nur ein anderer Ausdruck für eine und dieſelbe Anſchauung; wie dergleichen Variationen in der Mythologie häufig vorkommen. Je ferner dem geſchichtlichen Zeitalter die Heroenſage trat, je mehr ihre urſprüngliche Bedeutung ſich verdunkelte, deſto mehr mußte jene Beſchränkung der nachirdiſchen Seligkeit auf einige wenige Heroen, an welche

die Sage eben die weiteren Bedingungen ſolcher Seligſprechung geknüpft hatte, als ein zufälliger Partikularismus erſcheinen, wie er denn bei Homer allerdings ſchon ſo erſcheint. Kein Wunder daher, wenn, bei dem noch keineswegs ausgeſtorbenen produktiven Triebe der Mythenbildung, von Solchen, in denen der Sinn der urſprünglichen Sage noch lebendig war, ein umfaſſenderes mythiſches Bild für den Ausdruck dieſes Sinnes geſucht und gefunden ward. Als ſolch ein Bild iſt dort bei Heſiod die Geſammtheit des Heroenthums zu nehmen; die Heroen galten den Zeitgenoſſen Heſiods, wie der Dichter ſelbſt ſie nennt, für ein heiliges, unmittelbar von den Göttern ſtammendes Geſchlecht, für ein Geſchlecht von Halbgöttern; ihnen das Elyſium zuſprechen, hieß, es den Menſchen überhaupt zuſprechen, wiefern ſie in einer Beziehung ähnlicher Art, wie die Heroen, zu den Göttern ſtehen. — In demſelben Zuſammenhange erhält auch jener merkwürdige Zug des pindariſchen Gedichts ſeine Erklärung, wo von Achill eine nachträgliche Verſetzung aus dem Hades berichtet wird. Achill iſt bekanntlich ein Hauptrepräſentant des Heroenthums; wird von ihm geſag', daß er durch ſeine Mutter, die das Herz des Zeus mit ihren Bitten erweichte, auf die Inſeln der Seligen gebracht ſei, ſo heißt dies — für die Kundigen, für die der in den Sinn des Mythus eingeweihte Dichter dieſen Wurf gethan hat, der für die Menge allerdings einer Deutung bedarf (*βέλος φωνᾶν συνετοῖσιν· ἐς δὲ τοπὰν ἑρμηνέων χατίζει.* V. 83 ff. nach Böckh) — nichts Anderes als: nach der ältern Sage zwar kam den Heroen das Elyſium nicht als ſolchen, nicht an ſich ſelbſt, ſondern nur dann zu, wenn ſie, wie Peleus und Kadmus, eine Unſterbliche zur Gattin hatten; die ſpätere Umbildung des Mythus aber (dieſelbe, die wir in jener heſiodiſchen Stelle finden), ertheilte den Heroen überhaupt das Loos der Seligen. Man könnte annehmen, daß Pindar ſelbſt der Erfinder dieſer ſinnreichen Wendung, dieſer im Geiſte des Mythus ſelbſt vollbrachten Combination verſchiedener Mythen ſei, da ſich dieſer Dichter auch ſonſt Modificationen der alten Sage, doch ſtets nur

im eigenen Sinne derſelben, geſtattet, wovon ſogleich in der erſten olympiſchen Ode die Umgeſtaltung der Sage vom Pelops ein merkwürdiges Beiſpiel giebt. Indeß hatte in Bezug auf Achilles die Sage oder frühere Dichtung ihm wahrſcheinlich ſchon vorgearbeitet. Daß Achill, der Sohn der Thetis, von den Göttern durch Verſetzung auf die Inſeln der Seligen geehrt ward, dies wird im Sympoſion des Platon (in der Rede des Phädrus, S. 179. 180. d. Zweibr. Ausg.) als bekannt und allgemein angenommen vorausgeſetzt, und ein Skolion auf Harmodius, welchen Athenäus (XV. p. 695) anführt, erwähnt der Sage, die Achill und Diomedes (welchen Letztern auch Pindar [Nem. X, 7.] als einen durch Athene zum Gott Erhobenen nennt) in jenen ſeligen Aufenthalt gelangen läßt *). — Beſonders merkwürdig aber, theils durch ihr wahrſcheinlich höheres Alter, indem, wie es wenigſtens dort das Anſehen hat, Steſichorus als Gewährsmann dafür angeführt wird, theils durch die Anknüpfung an die von uns nachgewieſene älteſte Geſtalt des Mythus, iſt die von Pauſanias (Lacon. 19, 11.) erwähnte Sage, die auch dem Pindar (Nem. IV, 49) nicht unbekannt geweſen ſein kann, nach welcher dem Achill auf der Inſel Leuke im Pontus Euxinus die Helena, und mit ihr die Unſterblichkeit zu Theil ward. Hier haben wir ein beſtimmtes Beiſpiel dafür, wie geläufig den ältern Griechen jenes Bild der Vermählung mit einer Göttin für das geiſtige Moment, wodurch die menſchliche Seele die Unſterblichkeit erlangt, ſein mußte, auch dann noch ſein mußte, als die ältern Sagen, welche dieſes Thema behandelten, ungenügend zu werden begannen, jenen Sinn auszudrücken, weil nämlich der Ruhm der

*) Auch dieſes Skolion betrachtet die Verſetzung ins Elyſium als nicht nach dem Tode erfolgend, ſondern vom Tode befreiend:

Φίλταθ' Ἁρμόδι', οὔ τι που τέθνηκας,
νήσοις δ' ἐν μακάρων σέ φασιν εἶναι,
ἵνα περ ποδώκης Ἀχιλεὺς,
Τυδείδην τέ φασιν
Διομήδεα.

Heroen, die dort die Hauptrolle ſpielten, in den Hintergrund zurückgetreten war, und als es ſich darum handelte, denſelben Sinn in neu gefundene Bilder zu kleiden, und auf jüngere und ſpäter gefeierte Helden überzutragen.

Daß nun in dem Zeitalter der höchſten Blüthe griechiſcher Geiſtesbildung dem Volksglauben das mythiſche Gewand wenigſtens inſoweit abgeſtreift war, als nicht blos Philoſophen, ſondern auch Dichter das Schickſal der Seele nach dem Tode geradehin als nur von dem ſittlichen Werthe des Individuums abhängig darſtellten, iſt aus der angeführten Stelle des Pindar, aus mehreren Fragmenten, beſonders der Klaglieder (*θρῆνοι*) deſſelben Dichters, und auch ſonſt aus vielfachen Stellen anderer Schriftſteller zur Genüge bekannt. In Bezug auf dieſes ausdrückliche, theoretiſch ausgedrückte Dogma neigt ſich die neuere Forſchung faſt durchgehends dahin, daſſelbe auf die Lehren der Philoſophen, namentlich der Pythagoreer zurückzuführen, ein früheres Vorhandenſein aber deſſelben zu läugnen *). Wir haben gegen dieſe Annahme Nichts einzuwenden, dafern man ſich nur ſtreng innerhalb der Gränzen hält, die wir hier für ſie gezogen haben, und dem mythiſchen Zeitalter nicht auch die Ahnung und den mythiſchen Ausdruck dieſes Höhern, welches immerhin erſt damals zum klaren theoretiſchen Bewußtſein gekommen ſein mag, abſprechen will. Dieſen Uebergang vom bildlichen zum eigentlichen Ausdruck ſcheint auch Platon gemeint zu haben, wenn er, in dem bekannten Mythus im Gorgias, (p. 523 f.), von den Richtern der Unterwelt ſagt, daß ſie jetzt über die nackten, des Körpers entkleideten Seelen richten, während ſie ehemals über das Schickſal der Seelen entſchieden, als dieſe noch in die körperliche Umgebung gehüllt, dem rein geiſtigen ſittlichen Urtheil ſich entzogen. Denn daß der Philoſoph an eine ſolche der Weisheit der Götter ſo wenig würdige Nachbeſſerung der göttlichen Gerechtigkeit, wie er dort ſie mythiſch darſtellte, im Ernſte geglaubt haben ſollte,

*) Vergl. insbeſondere Lobeck's Aglaophamus S. 800 ff.

wird jeder, der ihn kennt, ihm zuzutrauen billig Bedenken tragen. — Daß bei Homer dieſer freudigere Glaube an eine glücklichere Zukunft, die durch Frömmigkeit und Tugend jeder Einzelne für ſich erringen könne, vermißt wird, daß, mit alleiniger Ausnahme des Pindar und einiger Philoſophen, vor Allen Platons, die düſtere Anſicht über das Geſchick der Seelen nach dem Tode auch unter allen übrigen Schriftſtellern der klaſſiſchen Zeit offenbar vorwaltet, iſt und bleibt ein denkwürdiger Zug, deſſen Bedeutung wir durch das von uns nach der andern Seite hin Bemerkte keineswegs abweiſen oder in Schatten ſtellen wollen. Jedenfalls wird dadurch bewieſen, daß in der helleniſchen Religion das ſittliche Moment nicht bis zu dem Grade von Stärke und von Klarheit des Bewußtſeins gediehen war, wo es mit jener Ahnung einer Unſterblichkeit im höhern Sinne ſich hätte verſchmelzen und dieſelbe zu einem ſittlich begründeten Glauben herausarbeiten können. Daß man aber der griechiſchen Religion auch den Trieb abſprach, zu ſolcher höhern Klarheit des ſittlichen Bewußtſeins zu gelangen, können wir auf keine Weiſe zugeben. Ohne dieſen Trieb, ohne den bereits von Alters her in den Mythus und den Cultus hineingelegten Keim einer höhern Erkenntniß hätte auch die Philoſophie nicht zu dieſer Erkenntniß ſo weit, wie ſie es wirklich that, hindurchdringen können, da die ſpekulative Philoſophie im Alterthum nicht weniger, wie in chriſtlicher Zeit, nur die Entfaltung der in der Subſtanz des religiöſen Bewußtſeins verhülltliegenden Wiſſenskeime iſt.

Zu dieſen Wiſſenskeimen gehören, wie Jeder, der nicht blos in den äußerlichen, ſondern auch in den geiſtigen Zuſammenhang der religiöſen Anſchauungen und Cultusgeſtalten des Alterthums einen Blick gethan hat, unbedenklich einräumen wird, ohne Zweifel vor Allem diejenigen Züge der eleuſiniſchen, ſamothrakiſchen und orphiſchen Geheimdienſte, welche den ſo allgemein in der griechiſchen Welt verbreiteten Glauben hervorriefen, daß die Theilnahme an dieſen Myſterien den Eingeweihten die Hoffnung auf ein beſſeres Loos im Hades begründe.

Bekanntlich gehören jene Geheimdienſte zu denjenigen Punkten der Alterthumskunde, die neuerdings vorzugsweiſe Gegenſtand der umfaſſendſten gelehrten Unterſuchungen und Parteikämpfe geworden ſind. Was insbeſondere dieſe Kämpfe betrifft, ſo ſcheint es uns, als ob von Vielen der Streitenden die Streitfrage falſch geſtellt, von noch Mehreren der Zuſehenden aber falſch verſtanden worden ſei. Man meint nämlich, daß es ſich um die Alternative handelt, ob eine Myſterienlehre, in welcher außer andern hohen Dingen namentlich die Einheit Gottes und die Unſterblichkeit der Seele ausdrücklich in Form eines Dogma oder gar in Form eines wiſſenſchaftlichen Syſtemes verkündigt ward, ob eine ſolche Lehre in der Urzeit aus dem Orient nach Griechenland übertragen und dort, im Widerſpruche mit dem öffentlichen Götterdienſt, alle Jahrhunderte der helleniſchen Cultur hindurch den Adepten als Geheimniß mitgetheilt worden ſei, oder ob es überhaupt keine ſolche Lehre gegeben habe, die Myſterien neuern Urſprungs und nur in feierlichen Cultushandlungen beſtehend, was aber für Myſterienlehre ausgegeben ward, nur eine Charlatanerie betrügeriſcher Prieſter, die aus ſolcher Geheimnißkrämerei ein Gewerbe machten, geweſen ſei. Von den Gliedern dieſer Alternative iſt gewiß das eine genau eben ſo weit von der Wahrheit entfernt, wie das andere. Ueber das Alter der Myſterien zu ſtreiten iſt hier nicht unſere Abſicht; ſo viel aber ſcheint uns gewiß, daß man Bedenken tragen kann, der Hyperkritik jener ſkeptiſchen Forſcher beizupflichten, welche die Exiſtenz der Myſterien zu keiner frühern Zeit gelten laſſen, als wo ſie durch ausdrückliche Zeugniſſe von Schriftſtellern beglaubigt wird, ohne darum ſich jenen Ultragläubigen in den Arm zu werfen, welche nicht blos die religiöſe Ahnung, ſondern auch die ausdrückliche Lehre nicht weit genug ins finſtere Alterthum zurückſchieben zu können meinen. Nicht auf die Zeitbeſtimmung als ſolche kommt es uns hier an, ſondern auf die höhere Würde und den ächt religiöſen Gehalt der Myſterien, der freilich, ſo ſcheint es, nur dann gerettet werden kann, wenn der Urſprung derſelben in ein

Zeitalter fällt, welchem ächte Produktivität auf dem Gebiete des Mythus und des Cultus mit mehrerem Rechte zuzuſprechen iſt, als dies in Bezug auf die Zeit der Blüthe griechiſcher Philoſophie der Fall ſein möchte. Ein ächt religiöſer Gehalt aber, den man den Myſterien nur dann abzuſprechen wagen kann, wenn man das einſtimmige Zeugniß des ganzen Alterthums Lügen zu ſtrafen kein Bedenken trägt, bethätigte ſich, dem Geiſte der helleniſchen Religion zufolge, nicht ſowohl in ausdrücklicher Lehre, als vielmehr meiſt nur in Mythen und Cultusbildern, aus welchen dasjenige, was ſich als Lehre vortragen läßt, abzuziehen und zu folgern den Einſichtigen überlaſſen blieb. Wenn es demnach heißt: durch die Myſterien wurde den Eingeweihten die Hoffnung auf ein glückliches Loos im Hades zu Theil *): ſo iſt dies nicht ſo zu erklären, als ſei in den Myſterien das Dogma von dem Lohne, welchen die Gerechten und die Tugendhaften jenſeits zu erwarten haben, als Lehre vorgetragen worden, ſondern richtiger ſo: das religiöſe Bewußtſein von der Unſterblichkeit und der zukünftigen Seligkeit der geiſtig Gerechten gab ſich ſeinen Ausdruck in den Ceremonien und den mythiſchen Erzählungen der Geheimdienſte; es theilte ſich durch dieſe Organe den Geweihten mit und pflanzte ſich von den frühern auf ſpätere Geſchlechter fort. Die Meinung, es werde durch die Einweihung nicht ſowohl die Ausſicht auf jene beſſere Zukunft theoretiſch eröffnet, als vielmehr ſolche Zukunft ſelbſt thatſächlich begründet und verliehen, ſo daß nur die Geweihten, nicht

---

*) In der bekannten Stelle des Iſokrates (Panegyr. 6) wird dieſe Hoffnung ſtatt alles andern Inhalts als das Geſammtergebniß der Myſterien erwähnt; und auch manche andere Stellen, namentlich bei Dichtern und Philoſophen laſſen ſchließen, daß der geſammte Inhalt der Myſterien, namentlich der eleuſiniſchen und orphiſchen, ſich in dieſem Reſultate, dem eigentlichen Zwecke der Geheimdienſte, zuſammenfaßt. Was Cicero in den bekannten, vielfach angeführten Stellen ſonſt noch als Inhalt der Geheimlehre erwähnt, das nennt Iſokrates nicht als in der Geheimlehre enthalten, ſondern neben ihr.

aber die Ungeweihten auf dieſes Glück Anſpruch zu machen hatten: dieſe Meinung, welche ſich in Bezug ſowohl auf die eleuſiniſchen, als auf die orphiſchen Myſterien durch die gewichtigſten Zeugniſſe als gangbar in der blühendſten Zeit Griechenlands bewährt findet *), können, ſo abergläubig man ſie

*) Lobeck, der (Aglaoph. p. 68. seqq.) dieſe Zeugniſſe zunächſt in Bezug auf die Eleuſinien mit vieler Gewiſſenhaftigkeit, wiewohl nicht vorurtheillos (ſonſt würde er z. B. den χορὸς μυστῶν des Ariſtophanes zu erwähnen nicht unterlaſſen haben, der, wenn er auch zunächſt nicht für einen eleuſiniſchen, ſondern für einen dionyſiſchen [aus dem Feſte der Lenäen, zu welchem ein Geheimdienſt gehörte, vergl. Creuzers Symbolik III. S. 320 ff.] zu gelten hat, doch von dem Dichter in abſichtlichem Doppelſinn, wie es ſcheint, ſo gehalten iſt, daß, was er ſingt, eben ſo wohl auch auf die Eleuſinien paßt, — eben ſo auch viele Stellen des Platon, des Pindar u. a.) zuſammenſtellt, ſtrebt doch allzuſichtlich dahin, das Gewicht derſelben zu verringern, und die hohe Bedeutung jener Myſterien auf bloße Aeußerlichkeiten zu reduciren. Zu welcher Behandlung der alten Schriftſteller ſolche Vorurtheile ſelbſt einen ſcharfſinnigen und gründlichen Gelehrten verführen können, dafür ſei es erlaubt, hier ein Beiſpiel anzuführen. Lobeck erwähnt (p. 71.) die Stelle des Euripides (Herc. fur. v. 615) wo Herakles, von ſeinem Hinabgange in den Hades ſprechend, ſagt: τὰ μυστῶν ὄργι' εὐσέβησ' ἰδών. Dies erklärt Lobeck, ohne auf den Zuſammenhang zu reflektiren ſo: Eleusiniorum simulacra sibi in orcum profecto summam laetitiam attulisse profitetur Hercules Euripideus, und ſtellt es mit einer Stelle des Virgilius in der Ciris zuſammen, wo Diejenigen glücklich geprieſen werden, die das Feſt der Panathenäen ſchauten. Bei genauerem Einblick in die euripideiſche Stelle aber findet man, daß dieſelbe als Antwort dient auf die Frage: ob Herakles den Cerberus im Kampf beſiegt, oder als Geſchenk der Göttin (der Perſephone) erhalten habe. Herakles antwortet: im Kampfe: dieſer nämlich ſei ihm geglückt, weil er zuvor die Myſterien geſchaut. Die Stelle beweiſt alſo offenbar, und zwar mit einer eigenthümlichen und intereſſanten Wendung, was freilich Lobeck

ſchelten mag, doch weder aus grobem Betrug von Prieſtern, welche auf dieſem Wege für jene Gaukelei ein größeres Anſehen zu gewinnen trachteten, noch aus bloßer Verwechſelung theoretiſcher Lehre mit praktiſcher Verleihung entſtanden ſein. Ihr tiefer liegender Grund iſt unſtreitig dieſer, daß jenes Bewußtſein, welches in den Myſterien ſeinen Ausdruck fand, weſentlich das Bewußtſein einer geiſtigen Weihe, einer Steigerung des geiſtigen Seins über die gemeine Natürlichkeit des Seelenlebens hinaus war. Indem dieſes Bewußtſein an ſolche geiſtige Weihe die Hoffnung eines ſeligen Lebens nach dem Tode geknüpft erkannte, drückte ſich ihm dieſe Erkenntniß bildlich als ein Errungenwerden der Seligkeit durch die Symbole dieſer Weihe aus. Genau eben ſo, wie von dem chriſtlichen Bewußtſein das Myſterium der Taufe (mit welchem jene alten Myſterien zum Theil das bezeichnende Symbol der Waſſerreinigung gemein hatten) als Bedingung der Wiedergeburt zum ewigen Leben gefaßt worden iſt; was doch unſtreitig auch nur als geltend im ſymboliſchen, aber nicht im eigentlichen Sinne zu verſtehen iſt. — Die Form eines Geheimdienſtes war das natürliche Symbol für die ihrer Natur nach geheimnißvolle und myſterióſe Aneignung jener geiſtigen Güter, deren Beſitz dem Individuum eine ſelige Fortdauer im Reiche der Abgeſchiedenen verbürgen ſoll.

Bei dieſer großen Verwandſchaft des Sinnes der Myſterienlehre, — wir bedienen uns der Kürze wegen dieſes Ausdrucks, ohne damit ſagen zu wollen, daß es Lehre im eigent-

eben nicht bewieſen ſehen will: daß nach der Vorausſetzung des Dichters die Einweihung in die Myſterien es iſt, wodurch jedweder glückliche Erfolg im Hades bedingt wird. Es iſt demnach dieſe Stelle zuſammenzuſtellen mit jenen mehrfach vorkommenden (Apollon. Rhod. I, 915. u. daſ. die Scholien. Diod Sic. V, 49. Orph. Arg 465. u. a.), wo auch von andern Heroen der Sage, Jaſon, den Dioskuren, Odyſſeus u. a. erzählt wird, ſie haben, um des Erfolgs ihrer Thaten gewiſſer zu werden, Myſterienweihen empfangen.

lichen Wortſinne war, — zu demjenigen, was wir eben als Sinn der mythiſchen Forſchungen des Elyſiums aufgezeigt, entſteht die natürliche Frage, ob nicht zwiſchen Beidem ein hiſtoriſcher Zuſammenhang ſtattfinden möge. Zwar läßt ſich ſagen, daß genau genommen, jene Lehre von etwas Anderm ſpricht, als dieſe Mythen, nämlich nicht von einem von dem Hades unterſchiedenen, elyſiſchen Gefilde, ſondern von einem ſeligen Loos der Abgeſchiedenen im Hades ſelbſt. In den Hades als ſolchen wurde, wie am deutlichſten aus Ariſtophanes (in der vorhin erwähnten Stelle der Fröſche) erhellt, außerdem aber auch aus den auf die Myſterienlehre zurückweiſenden Stellen des Pindar, Sophokles *), Iſokrates, Platon, u. ſ. w. geſchloſſen werden kann, der Gegenſatz verlegt, den der Letzte der hier genannten Schriftſteller (Phaed. p. 69.) durch *ἐν βοῤῥόρῳ κεῖσθαι* **) und *μετὰ θεῶν οἰκεῖν* ausdrückt. Indeß haben wir oben geſehen, wie Pindar Beides, die Seligkeit im Hades als Zwiſchenzuſtand, und die Seligkeit im Elyſium, beide zwar ausdrücklich unterſcheidend, doch mit einander in Verbindung bringt. Obgleich wir keine ausdrückliche Bürgſchaft dafür haben, daß er dies im authentiſchen Sinne der Myſterienlehre that, ſo wird Letzteres doch durch den Umſtand wahrſcheinlich, daß die Lehre von der dreifachen Bahn, die Jeder zu durchlaufen habe, in deren Folge der Dichter des Elyſiums gedenkt, allerdings entweder orphiſchen Urſprungs oder doch

*) Wir meinen die Stelle in dem Fragment bei Plut. de aud. poët. p. 81. Wyttenb.; welche übrigens das Merkwürdige hat, daß dort das glückliche Loos der Gerechten im Hades ſchlechthin *ζῆν* genannt wird (*τοῖσδε γὰρ μόνοις ἐκεῖ ζῆν ἐστι*), eben ſo wie im neuen Teſtamente.

**) Da derſelbe Ausdruck nicht nur bei manchen ſpätern Schriftſtellern, ſondern auch bei Ariſtophanes (Ran. v. 146.) vorkommt, ſo ſcheint es, als ob er nicht erſt von Platon zu dieſem Behuf erfunden, ſondern, wo nicht in den Myſterien ſelbſt, doch in mündlichen und ſchriftlichen Mittheilungen über die Myſterienlehre ſchon zuvor gebraucht worden ſei.

durch die Orphiker adoptirt war. Davon aber abgeſehen, ſo mußten wir gleichfalls ſchon oben bemerken, wie wenig feſtſtehend auch der mythiſche Ausdruck für die den ſterblichen Gemahlen der Göttinnen bereitete Seligkeit war; es könnte daher wohl ſein, daß die Myſterienlehre, ohne darum dem Sinne des Mythus, von dem ſie dieſe Ueberlieferung überkommen oder der ſelbſt ſich vielleicht erſt aus denſelben Keimen mit der Myſterienlehre entwickelt hatte, untreu zu werden, den Sitz der Seligen in den Hades — in welchem ſie zuerſt, ſei es die irdiſche, oder eine andere Sonne ſcheinen ließ *), — verlegt, der Namen Elyſium und *μακάρων νῆσοι* aber ſich enthalten hätte. Aber freilich, um einen ſolchen Zuſammenhang mit Zuverſicht zu behaupten, fehlt es uns an hinreichenden hiſtoriſchen Beweiſen; die wenigen Spuren, die ſich allenfalls auffinden laſſen, können höchſtens, vereinigt mit den geiſtigen Momenten, die für einen ſolchen Zuſammenhang ſprechen, eine ſubjektive Wahrſcheinlichkeit, aber noch nicht eine objektive hiſtoriſche Gewißheit begründen. Die erſte dieſer Spuren bezieht ſich auf

*) Es iſt bemerkenswerth, wie bei Beſchreibung dieſer Seligkeit im Hades die Dichter faſt nie unterlaſſen, den ſanften Glanz des dortigen Sonnenlichtes zu erwähnen. So ſpricht Pindar (Ol. II.) von einem, bei Tag und Nacht gleichen *ἅλιος ἀπονέστερος*, derſelbe Dichter (Thren. Fragm. I.) von dem Lichte unſerer Sonne, das Jenen zur Nachtzeit ſcheine; ſo Ariſtophanes, (der übrigens den Myſtenchor dort auch zur Nachtzeit mit Fackeln auftreten läßt), von einem *φῶς κάλλιστον ὥσπερ ἐνθάδε*, von einem nur den Geweihten leuchtenden *ἥλιος* und *φέγγος ἱλαρόν* u. ſ. w. Man ſieht, daß dieſe Bilder dem ausdrücklich hervorzuhebenden Gegenſatze gegen das Dunkel des homeriſchen Hades ihren Urſprung verdanken. Bei der Beſchreibung des Elyſium fallen ſie weg, weil hier das Sonnenlicht ſich von ſelbſt verſteht; hier herrſchen vielmehr, wahrſcheinlich in Folge des Vorbildes jener homeriſchen Stelle, auch bei den Späteren die Bilder einer ſchönen Meer- und Inſelnatur vor, aus denen der Ausdruck *μακάρων νῆσος* oder *νῆσοι* wahrſcheinlich abgezogen iſt.

den Urſprung der Myſterien, welcher namentlich der der demetriſchen, von Einigen (Arrian. ap. Eusthat. ad Od. V, 135. Diod. V, 49) auf Jaſion, den bekannten Günſtling der Ceres, zurückgeführt wird. Von dieſem Jaſion heißt es zwar bei Homer (Od. V, 128), daß Zeus ihn, aus Unwillen über die von Demeter ihm erwieſene Gunſt, durch einen Blitzſchlag getödtet habe. Aber gerade dieſer Umſtand beweiſt nur um ſo mehr, daß jene Gunſt ihn eben ſo, wie andere Sterbliche die Gunſt anderer Göttinnen, zur Unſterblichkeit beſtimmte; und wirklich wird Jaſion nach Diodor in der eben angeführten Stelle, als Gemahl der Kybele, die vielfach mit Demeter verwechſelt worden iſt, unter die Götter verſetzt. Es war bei der Hochzeitfeier der Harmonia, wo er die Liebe der Göttin gewonnen haben ſoll; — ein neuer Beweis von der Verwandſchaft des Sinnes dieſer Sage mit dem Sinne der zuvor erwähnten. Das geheimnißvolle Glück dieſes Jaſion wird in einem merkwürdigen Verſe des Theokrit auf ganz ähnliche Weiſe bezeichnet, wie ſonſt das Glück, welches die Myſterien erwähnen *). — Jaſion zeugt mit Demeter den Plutus (Hesiod. Theog. 969. Diod. V, 49. 77.); durch den Namen des Plutus aber werden mehrfach die Segnungen bezeichnet, die Demeter und Perſephone den Menſchen, die ſie lieben, zu Theil werden laſſen (Hom. Hymn. in Cer. 486. vergl. Creuzers Symbolik II. S. 412 f. die Note), alſo unſtreitig wohl auch die Segnungen der Geheimlehre **). — Mehr Gewicht

---

*) Ὃς τόσσων ἐκύρησεν, ὅσ' οὐ πευσεῖσθε βέβαλοι. Theocr. Id. III. 51. Uebrigens ſcheint das Zuſammentreffen dieſer theokritiſchen Stelle mit der vorhin erwähnten Nachricht des Arrian, nach welcher Jaſion namentlich in Sicilien die Myſterien begründet haben ſoll, zu zeigen, daß das Gedächtniß dieſes Halbgottes, den wir ſonſt nicht eben ſehr häufig erwähnt finden, beſonders in Sicilien lebendig war, und in den dortigen cerealiſchen Myſterien gefeiert ward.

**) Vielleicht kann aus dieſer Zuſammenſtellung ein Licht fallen auf den denkwürdigen Umſtand in dem berühmten pindariſchen Ge-

aber möchten wir noch auf einen Umſtand legen, der unmittelbar den Inhalt der Myſterien, die Art und Weiſe betrifft, wie in denſelben das Bewußtſein über die Unſterblichkeit und das ſelige Loos der Gerechten ausgedrückt und mitgetheilt ward. Ueber dieſe Art und Weiſe wiſſen wir zwar nichts Vollſtändiges und Zuſammenhängendes; wir wiſſen es eben darum nicht, weil ſeine Geheimhaltung den Griechen eine nie verletzte Pflicht blieb. Aber daß ein weſentliches Moment in dem Gedankengange der cerealiſchen Myſterien die Vermählung des Hades oder Pluton (die Verwandtſchaft dieſes Namens mit Plutus iſt nicht ohne Bedeutung für unſern Zuſammenhang) mit der Perſephone, der Bacchiſchen die des Dionyſos mit jenem geheimnißvollen Weſen, welches Creuzer wohl nicht ohne Grund gleichfalls für Perſephone hält, bildete, unterliegt keinem Zweifel. Hier liegt in der That nahe genug, namentlich die erſtere myſtiſche Vermählung für einen ſymboliſchen Ausdruck jenes religiöſen Grundgedankens der Myſterien zu halten, daß auch dem Hades die Gottheiten der Oberwelt nicht fremd bleiben. So aber wäre der Uebergang von jenen Dichterſagen auf die Myſterienlehre gebahnt, dafern man nämlich annehmen dürfte, daß durch letztere die Geweihten in Stand geſetzt wurden, an die Stelle des Hades ſich ſelbſt oder ihre eigene abgeſchiedene Seele zu ſetzen; eine Annahme, welche dem, was wir ſonſt von dem Geiſt und Sinn der Myſterien wiſſen, keineswegs als fremd erſcheinen kann. In der Geſtalt des myſtiſchen Dionyſos aber, der ja, — wenn es anders für erlaubt gelten darf, dem Beiſpiel des Sophokles *) folgend, in die-

---

dicht, daß als Bedingung des Wiſſens um das Schickſal der Seelen nach dem Tode *Πλοῦτος ἀρεταῖς δεδαιδαλμένος* genannt wird (Ol. II. v. 53. Böckh.). Auch anderwärts bei Pindar und andern Schriftſtellern kommen die Worte *Πλοῦτος* und *Ὄλβος* in ähnlich geheimnißvollen Beziehungen vor.

*) Antig. V. 1115 seqq.

ſen Zuſammenhang den öffentlichen Mythus hinüberzutragen, — von Haus aus ein Menſchgeborner war, ſpiegelt ſich ohnehin auf die vielfachſte Weiſe das Schickſal der Sterblichen. So daß es von dieſem mythiſchen Weſen noch weniger Wunder nehmen könnte, wenn, was wir freilich, wie wir uns wohl bewußt ſind, keineswegs als erwieſen im ſtreng wiſſenſchaftlichen Sinne anſehen dürfen, ſeiner Ehe mit Libera, oder welche andere Namen ſonſt die in den Myſterien ihm anvermählte Gattin trug, als den abgeſchiedenen Sterblichen Heil und Segen bringend betrachtet werden wäre.

Recenſionen.

Vorleſungen über Glauben und Wiſſen, als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphiloſophie, gehalten und auf den Wunſch ſeiner Zuhörer herausgegeben von Dr. Joh. Ed. Erdmann, außerord. Prof. d. Phil. an d. Univ. zu Halle. Berlin, Verl. v. Duncker u. Humblot. 1837. gr. 8.

Von

H. M. Chalybäus.

Dieſe Vorleſungen erſcheinen, laut der Vorrede, ohne weſentliche Veränderung ſo, wie ſie gehalten worden ſind, und auf das jugendliche Auditorium gewirkt haben. Sie ſollten geſchriebene Hefte erſetzen, welche bei der Weiſe des Vortrags nicht füglich angelegt werden konnten. „Dieſe Unterſuchung (ſagt der Verf.) in eine ſolche Geſtalt bringen, die ich ihr geben würde, wenn ich dem in der Wiſſenſchaft gereiften Publicum die Früchte meines Nachdenkens vorlegen ſollte, hieß ihr den Charakter nehmen, den eine Mittheilung deſſen, was die einſame Betrachtung gebar, an friſche jugendliche Gemüther athmet.“ — „Ich bitte daher Jeden, der dieß Büchelchen berückſichtigt, den Geſichtspunkt feſtzuhalten, daß es academiſche, ja ſogar einleitende Vorleſungen ſind, die ich gebe, und daß es hierin ſeine Erklärung findet, wenn Vieles, was dem reiferen Leſer bekannt iſt, ſehr ausführlich behandelt, Anderes wiederum, was dem Geübteren vieles zu denken übrig läßt, nur flüchtig berührt wird.“

Dieſe Verwahrung dürfte leicht weniger erwarten laſſen, als in der That hier geboten wird; vielmehr findet ſich hier bei wiſſenſchaftlicher, ächter Popularität das Intereſſe des

Gegenſtandes mit würdiger, beſonnener und eindringender Darſtellung zuſammen, und empfehlen ſich auch einem weiteren philoſophiſchen und theologiſchen Leſekreiſe; ja ſelbſt mancher Gegner der ſpekulativen Methode dürfte ſich bei ſo beſonnener, von Myſticismus und Scholaſticismus gleichweit entfernter Anwendung bis auf einen gewiſſen Punkt mit derſelben gern vertragen. Wahrhaft erfreulich war es überdieß dem Ref. auch in dieſer Schrift den alten Satz wiederum bewährt zu finden, daß Gründlichkeit und Klarheit des Denkens ſich fern hält von jener kauſtiſchen Polemik halbwüchſiger Jünger, die durch Vergiftung mit Perſönlichkeiten erſetzen wollen, was ihren Waffen an Schärfe abgeht. Wie viele Veranlaſſungen zu Ausfällen boten ſich hier dem Verfaſſer dar, und wie würdig wußte er dabei mit dem ihm zu Gebote ſtehenden Witz zu ſchalten!

Indem wir es verſuchen, den Gedankengang des Verfaſſers frei überſichtlich wiederzugeben, werden wir die Stellen bemerklich machen, die uns in Zweifel darüber ließen, entweder welches die wahre Meinung des Verfaſſers, oder ob dieſe Meinung wahr ſei; aber es ſoll uns dabei nicht entfallen, daß jene Stellen wohl zum Theil gerade diejenigen ſein mögen, die der Verfaſſer ſelbſt um des Zweckes dieſer Vorträge willen nicht weiter verfolgen wollte und konnte.

Einleitende Betrachtungen ſuchen im Gebiete der Wiſſenſchaft überhaupt zuerſt die Stelle ausfindig zu machen, wohin die gegenwärtige Unterſuchung gehört. Das Verhältniß des Glaubens zum Wiſſen oder, wie man es auch minder ſcharf und richtig ausdrückt: der Gegenſatz, der zwiſchen Religion und Philoſophie, Offenbarung und Vernunft, Chriſtenthum und Philoſophie, Supraratíonalismus und Rationalismus u. ſ. w. ſtattfindet, — dieſes Verhältniß und deſſen Entwicklung gehört, dem Verfaſſer zufolge, weder in die Philoſophie noch in die Dogmatik, ſondern in eine beiden Wiſſenſchaften gemeinſchaftliche Einleitung; die ganze Streitfrage, heißt es hier, iſt pſychologiſcher Natur und mithin der Gegenſtand einer beſondern, weder in das eigentliche Syſtem der Philoſophie noch in das

der Theologie gehörigen Erkenntnißlehre, Phänomenologie, **oder** wie man eine ſolche Propädeutik ſonſt nennen will. **Indirekt** alſo ſcheint auch Hr. Erdmann ſich dafür zu entſcheiden, **daß** dieſe Unterſuchung, dergleichen auch im weiteren Umfange **die** Hegelſche Phänomenologie iſt, einen Theil des Syſtems **nicht** ausmache; nur möchten wir die Frage nach der Stelle, **wohin** ſie im Syſtem gehöre, nicht mit dem Verfaſſer durch die Behauptung abweiſen, daß ſie gar nicht in die Philoſophie gehöre, ſondern vielmehr eine Reflexion über die Philoſophie ſei. Wohin gehört denn dieſe? In eine Wiſſenſchaft, die über alle Wiſſenſchaft reflektirt, alſo noch höher ſteht, als die Wiſſenſchaft überhaupt? — Wir wollen dieſen Streitpunkt, der von dem Verfaſſer jedenfalls auf eine ungenügende Weiſe angefaßt worden iſt, hier nicht weiter erörtern; theils weil er ſchon im erſten Hefte des erſten Bandes dieſer Zeitſchrift S. 82. von Weiße ſo gut wie entſchieden worden iſt, theils weil Referent ſelbſt nächſtens ein Weiteres über die pſychologiſche Bedeutung der ganzen Frage zu ſagen gedenkt. Denn wenn dieſe Unterſuchung in die Phänomenologie, die Phänomenologie aber größtentheils nachher im Syſtem, wie ſolches Hegel in der Encyclopädie darlegt, an diejenige Stelle gehört, welche die Lehre vom ſubjektiven Geiſt, d. i. Pſychologie, einnimmt, ſo kann kein Zweifel mehr obwalten, wohin die Hauptaufgabe der ganzen Unterſuchung falle. Denn wenn auch Hr. Erdmann dieſelbe in eine ſpecielle Beziehung zur poſitiven Religion gebracht hat, ſo würde es dennoch unſers Bedünkens nicht wenig zur reinen und lichtvollen Löſung der Aufgabe beigetragen haben, wenn der Verfaſſer nicht gleich von vorn herein über die eigentliche pſychologiſche Natur und Bedeutung des Hauptgedankens ſeiner Schrift in einer gewiſſen Unbeſtimmtheit geſchwebt hätte.

Nicht ſo leicht kann ſich Referent mit dem Verfaſſer über eine andere Behauptung ins Klare ſetzen, welche dieſer. Einleitungsfrage das große Gewicht und die entſcheidende Bedeutung, die man ihr von jeher und namentlich jetzt aufs Neue

für Philoſophie und Theologie beigemeſſen hat, überhaupt abſpricht. Allerdings gehört die Vorfrage nach dem Verhältniß des Wiſſens und Glaubens weder in die kirchliche Dogmatik, noch in die ihr zur Seite ſtehende Religionsphiloſophie; allerdings kann die Löſung derſelben in ſo fern für die Philoſophie von gar keinem Gewicht ſein, als es dieſer bei dem ſelbſtſtändigen Gange ihrer Unterſuchungen gar nicht darauf ankommen kann und darf, ob ihre Reſultate mit dem poſitiven Kirchenglauben übereinſtimmen werden oder nicht; und allerdings kann der Philoſoph durch ein ſolches Vorurtheil (Präjudiz) leicht ſeine Selbſtſtändigkeit einbüßen, indem ſchon die Bemühung, das Wiſſen mit dem Glauben übereinſtimmend darzuſtellen, aus der insgeheim zum Grunde liegenden Ueberzeugung hervorgeht, daß die religiöſen Sätze ſicherer und wahrer ſeien, als die blos philoſophiſchen, und daß dieſe ſich vor jenen gleichſam zu legitimiren hätten. Nichtsdeſtoweniger iſt und bleibt — wie der Verfaſſer ſelbſt ſagt — in der einleitenden Erkenntnißlehre und für dieſe Lehre jene Entſcheidung von äußerſter Wichtigkeit. Nun ſetzen aber ſowohl Religionsphiloſophie als Dogmatik eine ſolche Erkenntnißlehre voraus und machen ſich mithin, wenigſtens rückſichtlich jener Frage, von derſelben abhängig; folglich muß mittelbar auch für die beiden genannten Wiſſenſchaften jene Entſcheidung auch in demſelben Verhältniß wichtig ſein, als ſie es für die Einleitung iſt; ja von der Entſcheidung, welche hierüber in der Einleitung gegeben wird, wird es abhängig ſein, ob eine Religionsphiloſophie und eine Dogmatik überhaupt mit wiſſenſchaftlicher Berechtigung exiſtiren könne oder nicht. Dieß könnte nur dann geläugnet werden, wenn ſich durch die Unterſuchung ſelbſt die Richtigkeit alles Gegenſatzes zwiſchen Glauben und Wiſſen, d. h. das Nichtvorhandenſein eines Unterſchiedes oder eines Verhältniſſes überhaupt, darthäte. Daß dem aber nicht ſo ſei, davon liefert das gegenwärtige Werk ſelbſt den beſten Beweis. So lange jene Vorfrage nicht entſchieden iſt, werden wir freilich wohl thun, dem Rath des Verfaſſers

zu folgen, und in beiden Gebieten ſelbſtſtändig fort zu forſchen, zumal da es leicht möglich ſein kann, daß jene Frage überhaupt erſt am Ende des Syſtems, d. h. nach höherer Vollendung der Wiſſenſchaft in allen ihren Theilen, nicht aber im Voraus und rein a priori zur vollkommenen Löſung gebracht werden könnte; dann aber, wenn die Löſung gegeben iſt, wird ſich auch zeigen, daß dieſe für poſitive und philoſophiſche Religionslehre eine ebenſo wichtige Entſcheidung iſt, wie ſie, ſo lange ſie noch ungelöſt blieb, für das Bewußtſein ein wichtiges Problem genannt werden mußte.

Doch es hat ja ſchon aufgehört, ein Problem zu ſein. Die dialektiſche Methode hat es ſeiner Löſung zugeführt. Intereſſant iſt der didaktiſche Kunſtgriff, mit welchem der Verfaſſer hier das Weſen dieſer Methode ſeinen Zuhörern begreiflich macht. Wer Etwas von Mathematik verſteht, weiß auch, was man unter Axiom, Theorem, Poſtulat und Conſtruktion zu denken hat. Ein philoſophiſches Syſtem kann nicht mit unbewieſenen, und auch nicht mit bewieſenen Sätzen anfangen. Aus dieſem Dilemma rettet es ſich durch Poſtulate — aber nicht durch viele und willkührliche Poſtulate, ſondern durch das eine: den Begriff des Poſtulirens ſelbſt, nämlich durch den: Denke! Das geometriſche Conſtruiren ſchließt eine Mehrheit möglicher Fälle, eine Wahl unter fertigen Gedanken, mithin eine gewiſſe Willkühr ein; ebendeßwegen war dieſer Ausdruck nicht wohl gewählt für die philoſophiſche Methode. Dagegen läßt ſich die ganze (Hegelſche) Dialektik ſehr leicht in eine Form bringen, oder eigentlich der Nervus ihrer Procedur beſteht in dieſer Form, daß alle Sätze als Poſtulate erſcheinen; das Denken ſoll Etwas denken, es producirt denkend, aber es producirt nicht willkührlich, ſondern nothwendig, und ſein Produciren iſt genauer genommen nur ein Reproduciren — ein Für ſich machen des an ſich im Denken, in der Vernunft, Liegenden.

Die Löſung des Problems, die mittels dieſer Methode gegeben werden ſoll, kommt nun — kurz gefaßt — durch folgende Hauptwendungen zu Stande.

Der Ausgangspunkt iſt hier das noch nicht reflektirende, unmittelbare Bewußtſein des Chriſten, der ſich in Chriſto mit Gott verſöhnt fühlt; es iſt der kindliche, naive Zuſtand des Gemüths, das ſich keinen Zweifel beigehen läßt, weil es noch gar nicht bedacht, was es glaubt; welches befriedigt, ruhig, ſelig iſt in ſeinem Kindesglauben. Dieß iſt der Glaube im engſten Sinne, nämlich ein Zuſtand der Seele, welcher ſelbſt Seligkeit iſt — nicht ſelig machend, ſondern ſelbſt der ſelige Friede, die unmittelbare Gewißheit der Verſöhnung, der Liebe und Einigkeit mit Gott. In ſolchem Glauben ſind insbeſondere die Frauen und die ſogenannten Bildungsloſen der Gemeinde, welche Predigten, die gegen Zweifel gerichtet ſind, nicht einmal verſtehen. Dieß alſo iſt der Glaube oder die Religion im ſubjektiven Sinne bei ſolchen naiven Gläubigen; was iſt aber das Objekt dieſes Glaubens, oder was glaubt er? Das Glaubensobjekt oder die Glaubenslehre iſt auf dieſer Stufe Nichts als eine Geſchichte, Facta, eine Reihe von Thatſachen, deren immer eine zur andern hinzutritt, um die mangelhafte Einſeitigkeit jedes einzelnen Factums gleichſam zu corrigiren, und ſo den Begriff der ewigen Wahrheit ſucceſſiv zu vervollſtändigen. Die Totalwahrheit der chriſtlichen Religion, abſtrakt ausgedrückt, iſt: Gott und die Menſchheit iſt verſöhnt. Dieß wird faktiſch-geſchichtlich von dem unbefangenen Glauben ſo gewußt: der Menſch (Adam) hat ſich Gott gegenübergeſtellt, geſündigt, ſich von ihm entzweit; er war verloren: aber dieſer unſelige Zuſtand hörte auf, es trat ſinnlich anſchaubar die Verſöhnung des Menſchlichen und Göttlichen im Gottmenſchen Jeſu auf. Nun war freilich die Verſöhnung nur das Eigenthum dieſes Einzelnen; ſie ſollte als das Eigenthum der ganzen Menſchheit gewußt werden, deßhalb mußte der Tod jenes Individuums als ſolches eintreten; er ſtirbt, damit die Verſöhnung die Form der Einzelnheit abſtreife. Damit erſchiene nun aber wieder die Verſöhnung ſelbſt als etwas Vorübergegangenes; daher erſteht der Gottmenſch vom Tode und iſt und bleibt gegenwärtig in ſeiner Gemeinde. — So nimmt alſo die reli-

giöſe Wahrheit auf dieſer Stufe durchgängig die Geſtalt hiſtoriſcher Vorgänge an; das Gemüth kann ſie jetzt noch unter keiner andern Form erfaſſen. Die Religion ſubjektiv iſt hier noch die unmittelbare Gewißheit: ich bin ſelig; objektiv iſt ſie dieſelbe Wahrheit, als verkündigtes, geſchehenes Factum. Glaube und Dogma ſind alſo hier daſſelbe, fallen noch gar nicht auseinander.

Allein dieſer ſelige Zuſtand des unmittelbaren Kindesglaubens hört, ſo zu ſagen, bei der leiſeſten Berührung auf; denn jede Unbefangenheit, Naivetät, verſchwindet in dem Augenblicke, wo wir uns ihrer bewußt werden. Dieß geſchieht aber, ſobald wir darauf reflektiren, *daß* wir *Etwas* glauben; augenblicklich tritt hier das Glauben (das Ich) dem Objekt (dem Dogma) im Bewußtſein gegenüber. *Das Ich ſoll nun etwas Poſitives*, ein hiſtoriſches Faktum, *annehmen*. Die Anſicht, welche hier obwaltet, iſt der Dogmatismus; er verlangt, es ſolle Etwas (nicht aus Vernunftgründen, ſondern) um ſeiner bloßen Thatſächlichkeit willen geglaubt werden, und ſetzt die Seligkeit als *Folge* eines ſolchen Glaubens, gleichſam als habe Gott willkührlich die Seligkeit als Prämie für dieſes Verfahren beſtimmt; ein innerer Zuſammenhang zwiſchen Glauben und Seligkeit findet da gar nicht ſtatt. Dieß iſt nun aber weder rationell noch bibliſch; die Bibel ſetzt das Dogmatiſche gar nicht dem Rationalen entgegen; dem Dogmatismus iſt das Dogma wahr, *weil* es Factum iſt, der Bibel zufolge iſt es wahr, *obgleich* es Factum iſt. Wenn Chriſtus von einer Seligkeit des Glaubens oder der Gläubigen ſprach, ſo ſprach er von jenem erſten, unreflektirten, kindlichen Gemüthszuſtande, nicht von dieſem ſtarren Autoritätsglauben.

Der Dogmatismus aber verwickelt ſich bald in ſeine eignen Widerſprüche; denn wenn etwas *blos* deßwegen geglaubt werden ſoll, weil es Objekt, faktiſch, iſt; ſo iſt lediglich der Charakter der hiſtoriſchen Poſitivität die Hauptſache, und ob das Glaubensobjekt mit den Anſprüchen des Subjekts, der Vernunft, übereinſtimme, iſt ganz gleichgültig. Genau genommen,

kommt es gerade darauf an, daß das Objekt vom Ich nicht geſetzt werde; es ſoll gerade das Gegentheil davon ſein; die Wahrheit wäre nur Wahrheit, in ſo fern ſie nicht rational wäre: „credibile est, quia ineptum, verum, quia impossibile est.“ (Tertullian.) Zu dieſer Abſurdität wird der dogmatiſche Aberglaube conſequenter Weiſe getrieben, und zu dieſem Aberglauben gehört auch insgemein der ſogenannte Pietismus unſerer Tage. (S. 65.) Indem man aber die Irrationalität und Unbegreiflichkeit des Dogmas zum Kriterium ſeiner Wahrheit macht, vergißt man, daß man eben damit die Vernunft ſelbſt (nur auf negative Weiſe) zur Schiedsrichterin in letzter Inſtanz erhebt, denn eben an ihr ſoll das Wahre erkannt werden, und hiermit überſtürzt ſich dieſer Aberglaube ſelbſt. — Bisher alſo hatte das Objektive für die Wahrheit gegolten, und zwar wurde dieß angenommen, 1) ohne darauf zu reflektiren, ob das Objekt mit dem Denken (Ich) übereinſtimme; 2) mit dem Bewußtſein, daß es auf eine ſolche Uebereinſtimmung nicht ankomme; und 3) mit der Erkenntniß, daß das Objekt gerade das Gegentheil vom Ich ſei.

Jetzt hat ſich gezeigt, daß das Objekt noch nicht deßhalb Wahrheit ſei, weil es Objekt iſt, ſondern dadurch, daß es vom Ich als Wahrheit anerkannt wird; daher entſteht beim Objekt jederzeit die Frage, ob es auch wahr, d. i. mit dem Ich, dem nothwendigen Denken, übereinſtimmend ſei. Es wird nicht geläugnet, daß das Objekt ſei, aber es wird gezweifelt, ob es wahr ſei; ſoll es gewiß ſein, ſo muß gezeigt werden, daß es dem vernünftigen Denken auf keine Weiſe widerſpreche; das Ich alſo wird zum Kriterium der Wahrheit erhoben. Wenn das Ich ein Glaubensobjekt annehmen kann, ohne mit ſich ſelbſt in Widerſpruch zu gerathen, ſo wird dieſes Glaubensobjekt für wahr gelten können. Hierbei iſt es nun aber wieder gleichgiltig, wie beſchaffen das Objekt an ſich ſei; es kann Alles für wahr gelten, was nur nicht der Vernunft widerſpricht. Dieß aber kann ſehr Vieles und Mancherlei ſein; über das Objekt ſelbſt wird dadurch gar Nichts beſtimmt, man

läßt Allerlei gelten, und Allerlei iſt gleich giltig. **Dieß iſt** der Standpunkt des religiöſen Indifferentismus, Nihilismus, **einer** falſchen Toleranz oder — wenn man dabei ſelbſt **das** Bewußtſein der Mangelhaftigkeit dieſer Anſicht hat — **der** religiöſen Ironie. „Der Glaube macht ſelig", ſagt man dann, gleichviel, was geglaubt werde, wenn es nur der Menſch glaubt. Die Religion, die Wahrheit hat dann gar keine ihr eigenthümliche und nothwendige Beſtimmung oder Merkmal an ſich ſelbſt. In dieſer Ironie findet man, daß ſeine eigne Ueberzeugung unwahr iſt. So dekretirte einſt die franzöſiſche Nation, es ſei kein Gott; dann wieder, es ſei einer, u. ſ. w.

Iſt aber das Bewußtſein einmal ſo weit gegangen, die Beſtimmtheit des objektiv Wahren an ſich zu negiren, ſo muß es conſequenter Weiſe auch noch weiter fortſchreiten, und überhaupt alle Objektivität negiren (Standpunkt des Unglaubens). Alles erſcheint ihm hier als ſubjektiver Gedanke, den es in ſeiner Gewalt hat, willkührlich ſetzt und aufhebt; Nichts iſt feſt, es kommt immer nur darauf an, was das Ich dekretiren will, es kann auch gar kein Objekt ſetzen, und hat ſomit auch wirklich ſchon alles Objektive, d. h. Etwas, das für ſich beſtände, aufgehoben. Der Unglaube glaubt etwas nicht, blos deswegen, weil es poſitiv (objektiv) faktiſch iſt; er iſt dem Dogmatismus diametral entgegengeſetzt, der Etwas blos deswegen glaubte, weil es faktiſch, nicht rational, war. Wie aber dieſer in ſein Gegentheil umſchlug, ſo widerfährt dieß auch dem Unglauben; denn indem blos das Nichtobjektive gelten ſoll, weil es nicht objektiv iſt, wird gerade die Objektivität zum Kriterium der Wahrheit erhoben, und der Unglaube kann mithin das Objektive gar nicht entbehren zu ſeinem Glauben. Freilich hat es wohl ſelten ſo ganz conſequente Ungläubige gegeben, doch bietet das: à bas Jesus Christ und das Anbeten einer liederlichen Dirne als Göttin der Vernunft in der franz. Revolution ein Beiſpiel von dieſem Extrem dar. Insgemein exiſtirt dieſer Zuſtand aber wohl nur temporär als Durchgangspunkt im Gemüth einzelner Denker, die dann wohl auch ſtarke

Geiſter, Freigeiſter genannt worden ſind. Diderot und La Mettrie ſprachen es öffentlich aus, daß Atheismus die einzige Weisheit, und nur vom Atheismus Heil zu erwarten ſei. In Deutſchland ſind Edelmann, Bahrdt u. A. nicht weit davon entfernt geweſen.

Dieſe Wuth gegen alles Objektive, Poſitive, die Willkühr des Ichs Beſchränkende aber muß ſich, wie geſagt, gegen ſich ſelbſt kehren; ſie wird gerade ganz abhängig vom Objekt; denn das Gegentheil des Objekts iſt nur möglich durch das Daſein und unter der Vorausſetzung des Objekts, wie das Spiegelbild durch das Original. Der Unglaube geht alſo nothwendig wieder in ſein Gegentheil, in den Aberglauben über; gerade ſo, wie ein Tyrann, der Alles erzittern machen will, am Ende vor ſeinem Kämmerling erzittern muß; die abſolute Willkühr ſchlägt in Sklaverei um; man reißt die Kirchen und Kreuze nieder, indem man ihnen doch eine gewiſſe dämoniſche Macht zutraut, ſonſt gäbe man ſich nicht die Mühe damit. Mit dieſem Umſchlagen ſcheinen wir aber wieder am alten Flecke zu ſtehen, oder vielmehr, wenn der Aberglaube in Unglauben, der Unglaube in Aberglauben umſchlägt, ſo ſcheint das Bewußtſein, ohne jemals weiter und herauszukommen, immer nur ſo hin und herwogen zu müſſen, und der ganze Progreß ad absurdum zu führen. Dem iſt aber nicht ſo. Das Bewußtſein hat hier eigentlich die Aufgabe, zwei entgegengeſetzte Beſtimmungen — einen Widerſpruch — zugleich feſtzuhalten; anſtatt deſſen hält es alternirend ſich bald an die eine, bald an die andere. Es kommt alſo darauf an, Entgegengeſetztes als eine Einheit zu faſſen, und dieſe Gegenſätze ſind hier das Ich und das Glaubensobjekt; beide ſollen vereinigt, aber ſo vereinigt werden, daß ſie beide ihre Geltung behalten. Eine Anſicht nun, die dieſe Vereinbarung nicht vollkommen zu Stande bringt, ſondern beide Gegentheile nur, ſo zu ſagen, zuſammenzwingen, den Widerſpruch gewaltſam ignoriren will, dieſe Anſicht iſt der Standpunkt der Myſtik, eines gewaltſam hervorgebrachten Glaubens, der Etwas gelten läßt, obſchon er

es ſelbſt für unbegreiflich erklärt; er läßt alſo daſſelbe **gelten**, was auf dem erſten, unbefangenen Standpunkt galt, **nur mit** dem Unterſchiede, daß hier die (dort fehlende) Reflexion **eingetreten** iſt, und daß dennoch, dieſer zum Trotz, dieſelbe **Anſicht** feſtgehalten werden, und die Reflexion, die doch da iſt, **verbannt** bleiben ſoll. Die Myſtik iſt alſo ein gewaltſamer, unnatürlicher Zuſtand des Bewußtſeins, das eben darum ſo unleidlich und ſenſibel gegen jede Forderung des Verſtandes ſich gebehrdet.

Daß es auch dabei nicht bewenden kann, liegt in der Natur der Sache; das Gemüth kann ſich nicht eher beruhigt fühlen, als bis dieſer Widerſpruch vollkommen gelöſt und die gewaltſame Spannung aufgehoben iſt. Dieß geſchieht aber ebenfalls nach und nach, ſtellt ſich dialektiſch in gewiſſen Rhythmen dar. Das Ich iſt hier unmittelbar, ohne zu denken, ohne durch Urtheile und Schlüſſe u. ſ. f. darauf zu kommen, der Wahrheit theilhaftig; es fühlt die Wahrheit, wie es ſagt; ein gemeinſames Gefühl wird allen Denjenigen, die dieſes Gefühls fähig ſind, ſagen, was die Wahrheit iſt; da dieß aber immer nur Einige ſind, ſo entſteht daraus der myſtiſche Separatismus und die religiöſe Schwärmerei. Die Einigen halten ſich dann für Auserwählte, ja ſie glauben, ſie, als Wiedergeborene, ſündigen nicht, wenn ſie auch fleiſchlichen Lüſten dienen u. ſ. f., während die Tugend der Andern nur Werkheiligkeit ſei. Nach Gründen und Beweiſen dürfe man nicht fragen, denn wer ſolche menſchliche Weisheit für ſeinen Glauben nöthig habe, beweiſe eben damit, daß er den wahren (unmittelbaren) Glauben nicht beſitze. „Weil das Gefühl diejenige Geſtalt des Geiſtes iſt, die der Leiblichkeit am nächſten ſteht, ſo tritt hier der ſinnliche Charakter der Frömmigkeit auch am meiſten hervor. Daher die ſinnlichen Zärtlichkeitsbezeugungen, die ſinnlichen Ausdrücke bei Beſchreibung frommer Gemüthszuſtände, das widerliche Ausmalen der leiblichen Qualen Chriſti, wie z. B. in den Viſionen der Emmerich, einem Buche, das bei Vielen dieſer Richtung faſt canoniſches Anſehen bekommen hat."

Das Gefühl alſo war hier das Kriterium der Wahrheit. Iſt aber das wahr, was mit dem Gefühle übereinſtimmt, ſo iſt Alles wahr; denn es kann Alles gefühlt werden, und iſt da Nichts ausgeſchloſſen, Nichts ſo abſurd und unnatürlich, was nicht Einzelne gefühlt hätten. Soll aber nur das für wahr gelten, was Alle ohne Ausnahme fühlen, ſo iſt umgekehrt gar Nichts wahr, denn: quot capita, tot sensus; das Gefühl kann gar keinen feſten Boden der allgemeinen Verſtändigung geben. Auch die Giftmiſcherin Gotfried ſagte: „Es war mir ſo, als ſollte ich ihm Etwas geben"; und während der Eine alles Weltliche als Tand anſieht, iſt dem Andern ein Titel, eine glänzende Carriere ein Unterpfand der göttlichen Gnade.

Dieſer ungelöſte Widerſpruch treibt abermals weiter. Sollte herausgebracht werden, was alle menſchliche Individuen für wahr halten müſſen; ſo dürfte man ſie nicht einzeln befragen, um etwa einen Inductionsbeweis zu liefern; denn da würde nie Uebereinſtimmung zu Tage kommen; vielmehr muß ausgemacht werden, was das Weſen des Ichs, die Vernunft an und für ſich ſelbſt iſt, was ſie ſagen und für wahr halten ſoll und muß, wenn ſie Vernunft ſein will; alſo was wahr iſt und ſein ſoll, der Idee nach; denn nur dieß iſt und bliebe doch ewig wahr, ſelbſt wenn es von Vielen, ja von den Meiſten zu irgend einer Zeit auch nicht anerkannt würde. Es entſteht alſo hier die Frage nach dem allgemein Vernünftigen, d. i. nach dem Weſen der Menſchheit, oder wie dieß bekanntlich in Hegels Sprache ausgedrückt wird, nach dem Begriff, der Begriffsallgemeinheit, (im Gegenſatz zur numeriſchen oder Reflexionsallgemeinheit.) Will ich aber finden, was in dieſem Sinne allgemein und für Alle wahr ſein muß, ſo muß ich in mir von allem Individuellen, Zufälligen, von allem willkührlichen Phantaſiren, Vorſtellen, Denken abſtrahiren, und nach dem allgemeingiltigen Denkgeſetz, dem ſchlechthin Vernünftigen, verfahren; mein Ich, das Subjekt, ſoll ſich nicht mehr als ein Einzelnes, anderen Ichen (Objekten) Entgegengeſetztes, betrach-

ten, ſondern nur in ſeiner Uebereinſtimmung und weſenhaften Einheit mit dem Objekte. Die wirkliche Allgemeinheit des Ichs iſt die eigentliche Subſtanz oder das innere Weſen deſſelben, die Form der Einzelheit oder die es von andern Individuen unterſcheidende Individualität iſt hier ganz aufgehoben; es iſt nun nur noch übrig geblieben das Ich als allgemeines vernünftiges Denken. Dieſe Geſtalt des Ichs iſt aber nicht mehr Glauben, ſondern Wiſſen, und ihre Unterſuchung bildet nun die zweite Hälfte des Werkes.

Referent glaubt jedoch genug zur Charakteriſtik deſſelben geſagt zu haben, und erwähnt daher von dieſem zweiten Theile, deſſen dialektiſche Gliederung ohnehin leichter zu überſchauen iſt, als die des erſten, in der Kürze nur ſo viel, daß die Betrachtung hier zunächſt ankommt bei dem Wiſſen durch Erfahrung, welches ſich in der Theologie auf das Praktiſche, auf Wunderbeweiſe und hiſtoriſche Zeugniſſe ſtützt; ſich aber, damit nicht befriedigt, zweitens zum kritiſchen Wiſſen erhebt, woraus die ſogenannte natürliche Theologie, die Theologie des geſunden Menſchenverſtandes und die eigentlich im Gefolge des kantiſchen Kriticismus hervorgetretenen Gegenſätze des Rationalismus und Supraratinalismus ſich entwickeln. Endlich erhebt ſich das Wiſſen als ſpekulatives Wiſſen durch den praktiſchen Idealismus (praktiſchen Vernunftglauben beſonders bei Fichte), durch die Theorie des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, (Schleiermacher) die aber in Pantheismus umſchlägt, zu ſeiner Vollendung, zum Begreifen der Wahrheit in (Schellings und beſonders) Hegels ſpekulativer Religionsphiloſophie.

Wir haben uns bei dem Uebergange vom erſten Theile, dem Glauben, zum zweiten, dem Wiſſ n, nicht unterbrechen wollen. Es wird aber dem aufmerkſamen Leſer alsbald einleuchtend, daß an dieſer Stelle mehr als eine Schwierigkeit, oder doch die Hauptſchwierigkeit liege. Wir langten daſelbſt an dem Punkte an, wo das Bewußtſein ſich zwiſchen Aberglauben und Unglauben hin und her wirft, und ſcheinbar aus dieſer Schaukelbewegung, dieſem ſchlechten „Progreß ins Unend-

Digitized by Google

liche", einer Art macchiavelliſchen Cirkels oder periodiſchen Decimalbruchs nicht heraus kommen kann. Hier führt nun der Verfaſſer den Trieb des Bewußtſeins ein, der es rette und weiterbringe, und ſicherlich iſt in der That ein ſolcher rettender Trieb wirklich vorhanden. Wenn aber derſelbe deſinirt wird als „das Bewußtſein von zwei ſich entgegengeſetzten und gleich berechtigten Beſtimmungen", ſo kann ſich Referent damit nicht verſtändigen, obgleich er ſich der Autorität wohl erinnert, worauf dieſe Definition beruht. Die beiden Beſtimmungen ſind faktiſch im Bewußtſein da, das Bewußtſein geht zwiſchen ihnen hin und her, es kann in der einen nicht bleiben, ohne in die andere umzuſchlagen; aber daß es dieſes Spiel nicht gleichgiltig fortſetzt, ſich darin nicht als in ſeinem Leben und Esse, ſeiner natürlichen Bewegung gefällt, davon iſt nicht eben dieſes actuelle Wiſſen von den zwei Gegentheilen, ſondern ein Anderes, ein plus der Grund. Diametrale Gegenſätze erzeugen weder aus ſich Etwas, noch treiben ſie weiter, ſie ſind nur dann die Veranlaſſung zum Weitergehen, wenn ſie in einem Dritten (hier dem Bewußtſein) ſtattfinden, welches ſeiner Natur nach, alſo aus einem andern Grunde, nicht in dieſer Zweiheit ſtehen bleiben kann; der Grund liegt als ein †x vorjetzt noch im denkenden Subjekt als ſolchem, d. h. in der Subjektivität des Subjekts, dieſes hat ihn noch in petto; er liegt nicht im Objekt, den Gegenſätzen ihrerſeits; nicht der Widerſpruch, der zwiſchen den beiden Objekten (nämlich dem objektiven, vorgeſtellten Ich und dem abſoluten Objekt des Glaubens) liegt, treibt weiter, ſondern der verborgenere Widerſpruch, der zwiſchen dieſem zweitheiligen Objekt einerſeits und der Innerlichkeit des vorſtellenden (abſoluten, reinen) Ich anderſeits obwaltet, dieſer iſt das eigentlich Treibende, der Grund; jener Widerſpruch zwiſchen den zwei Objekten iſt nur die herausgeſtellte Veranlaſſung dazu, nur der Punkt, bei welchem die neue Bewegung des Bewußtſeins eintritt, nicht aber der Punkt, aus welchem ſie hervorgeht. Man ſieht, wo wir mit dieſer Bemerkung hinauswollen.

Referent bekennt ſich nämlich zu derjenigen Anſicht, welche ein ſubſtantielles Princip in der allgemeinen Lebens- und Denkbewegung annimmt, während die rein hegelſche Anſicht dieſe Bewegung ſelbſt als das alleinige reine Abſolute, und ein ſubſtantielles Princip darin nur für ein überflüſſiges und todtes Subſtrat, für eine irrige Annahme des Denkens „in Weiſe der Vorſtellung" gelten laſſen will. Wir dagegen, indem wir die aktuelle Bewegung nur als das Einſeitige, die Form, gelten laſſen, ſehen jenes in der Bewegung Seiende, jenes Subſtantielle, als das ſich auch hier als Trieb bethätigende plus an, und können eben deshalb mit allen den Ausſprüchen nicht einverſtanden ſein, welche die Bewegung oder die Gedankengeſtalt ſelbſt als das reine und vollkommene Abſolute, oder welche eine ſich ſelbſt bewegende Bewegung als das ſelbſt und allein Seiende, — darſtellen. Hier iſt nicht der Ort, dieſe Angelegenheit weiter zu verfolgen, Referent erinnert nur noch, daß damit im genaueſten Zuſammenhange ſtehe, was weiter unten in der 13ten Vorleſung als eine Grundanſchauung des Verhältniſſes aufgeſtellt wird, welches im Denken zwiſchen Subjekt und Objekt ſtattfinde. „Eine Verbindung (heißt es da) von an ſich Nichtidentiſchen, worin beide nicht modificirt werden, ſondern bleiben, was ſie vorher waren, nennen wir eine gewaltſame, mechaniſche." Chemiſch (heißt es dann weiter) iſt eine Verbindung, wo die Beſtandtheile ſich wechſelſeitig durchdringen, alſo modificiren; organiſch endlich, in welcher die einzelnen Stoffe gar nicht mehr exiſtiren, ſondern als aufgehoben im latenten Zuſtande ſind, d. h. ſind, ohne wirklich zu ſein. — Hier haben wir an der Erklärung des Mechaniſchen und Chemiſchen Nichts auszuſetzen, wohl aber an dem Begriff, welcher der eines Organismus ſein ſoll. Unſerer Anſicht zufolge, (nach welcher keine Form abſolut für ſich ſelbſt, ſondern in ihr ſtets auch das Subſtantielle, ſie nur an, in, mit und durch dieſes ſein kann) muß auch im Organiſchen das Mechaniſche zugleich mit der chemiſchen Durchdringung beſtehen, ja dieſes Zugleichſein beider Momente recht eigentlich erſt

den Begriff des Organismus ausmachen, indem in der Gliederung deſſelben eben ſo ſehr die relative Selbſtſtändigkeit des Einzelnen, Beziehung auf Anderes, geſetzt iſt, (Limitation und Wechſelwirkung) als die Einheit und der Begriff des Ganzen. Soll dieſes Bild nun ein Gleichniß des philoſophirenden Denkens abgeben, ſo würde es, ſo wie es der Verfaſſer darſtellt, für uns den Anſchein gewinnen, als ſolle im allgemeinen organiſchen Denken (der Idee) jeder reale Gegenſatz ausgelöſcht, und mithin das Ganze zu einem beſtimmungs- und ruheloſen Pantheismus, nicht aber zur Gliederung eines exiſtentiellen Gottesreiches gebracht werden. Wir wiſſen wohl, daß das die Meinung nicht iſt; wo aber die wiſſenſchaftliche Darſtellung dergleichen Vorſtellungen nicht abſchneidet und unmöglich macht, hat ſie ſicherlich weder ihre Vollendung erreicht, noch führt ſie auch in der That zur vollen Wahrheit; ſo wie wir denn auch hier unſer „ceterum censeo" nicht unterdrücken können, daß die hegelſche Dialektik noch diejenige Reife nicht habe, wodurch es ihr gelingen könnte, einen mit dem Theismus völlig verſöhnten Pantheismus im Monotheismus herauszuſtellen.

Vorleſungen über Religionsphiloſophie, gehalten von Dr. Joh. Guſt. Fried. Billroth, außerord. Prof. der Philoſophie an der Univerſität Halle. Nach deſſen Tode herausgegeben von Dr. J. Ed. Erdmann. Leipzig 1837. bei Vogel.

Von

J. Sengler.

Die Univerſität Halle hat in den letzten Jahren zwei Lehrer der Philoſophie in der Blüthe ihrer Jahre verloren, die zu vielen Hoffnungen berechtigten: Mußmann und Billroth. Beide ſind aus der hegelſchen Schule hervorgegangen, waren aber unbefriedigt von dem Syſtem ihres Meiſters und ſuchten über daſſelbe hinauszugehen. Mußmann hat in ſeiner Schrift: „Grundriß der allgemeinen Geſchichte der chriſtlichen Philoſophie mit beſonderer Rückſicht auf die chriſtliche Theologie" ſeine Anſicht über das Hegelſche Syſtem dahin ausgeſprochen, daß es das ſubjektiv Logiſche und Dialektiſche von dem objektiv Metaphyſiſchen ſowohl im Anfange, als Fortgange der Wiſſenſchaft der abſoluten Idee nicht unterſcheide, und daher der Endzweck im Syſteme nicht in das abſolut Gute oder Gott, ſondern nur in die ſich ſelbſt denkende logiſche Idee geſetzt werde, ein Endzweck, der weder der vernünftigen Wirklichkeit, noch der reinen Vernunft der Idee entſpreche. Hegel habe weder die Identität, noch den Unterſchied des Denkens und Seins, der Subjektivität und Objektivität der Idee zur klaren Einſicht gebracht und die Kategorien des Denkens und Seins träfen nur im Namen, nicht dem Sinne oder der Sache nach mit dem geſchichtlichen Bewußtſein zuſammen. Die Logik ſei nicht der erſte Theil eines andern Theiles, der Philoſophie der Natur und des Geiſtes oder der Realwiſſenſchaft, ſondern das in ſich

geſchloſſene Syſtem der Philoſophie ſelbſt. Denn die Naturphiloſophie trage im Grunde nur das beſondere Material nach, welches der abſtrakte Begriff der Logik habe fallen laſſen. Daſſelbe gelte auch von der Philoſophie des Geiſtes, welche nur der ausgeführte Schluß der Logik ſei; und dies mehr äußere Verhältniß der drei Theile verrathe ſich auch gar ſehr in den bildlich-formellen Uebergängen deſſelben. Sollte die Logik wirkliche Metaphyſik als vollkommene Wiſſenſchaft der Wahrheit ſein, ſo müßte ſie nothwendig auch die Phyſik und Philoſophie des Geiſtes in allgemeiner und ſpekulativer Weiſe als die Erfüllung der Form und Ergänzung des Abſtrakten enthalten.

Hier ſpricht alſo ein Jünger des Syſtems aus, was von mehreren Seiten her außerhalb der Schule gegen das hegelſche Syſtem mit Recht iſt geltend gemacht worden: nämlich, daß, wenn die Logik die Metaphyſik iſt, es dann kein wirklich Seiendes in dieſem Syſteme giebt; wenn aber ein ſolches doch behauptet wird, ſo hebt man mit dieſer Behauptung das Grundprincip deſſelben auf. Daß dieſes von Jüngern dieſer Philoſophie ſelbſt behauptet wird (die dann freilich über ſie hinaustreten), beweiſt, daß dieſer Einwand gegen dieſes Syſtem auf keinem Mißverſtändniß deſſelben beruht, wie man ſo gerne behaupten will, oder zeigt wenigſtens, daß die Schüler ſelbſt über die wichtigſten Fragen dieſer Philoſophie in Zweifel oder Zwieſpalt ſind, welches ein Beweis der Auflöſung der Schule iſt.

Die vorliegende Schrift ſtellt nun nicht nur im Weſentlichen dieſelben Einwendungen dem Hegelſchen Syſtem entgegen, ſondern zeigt auch ihr falſches Grundprincip in den Realwiſſenſchaften mit ſiegreicher Klarheit und deckt den Widerſpruch, in dem es mit der chriſtlichen Lehre ſteht, nach allen Seiten direkt und indirekt polemiſch auf. Da nun dieſe Schrift von einem Anhänger deſſelben Syſtems zum Druck befördert wurde; ſo könnte man dieſes als ein Zeichen anſehen, wie die Schüler nach und nach bewußt und unbewußt in Widerſpruch mit ihrem

Meiſter treten, und über ihn dadurch hinausgehen. Dieſe Folgerung weiſt aber der Herausgeber damit ab, daß er, wie ſich bei Herausgabe von fremden Werken überhaupt, im vorliegenden Falle aber nicht ſo von ſelbſt verſteht, erklärt: man dürfe von der Herausgabe eines Werkes nicht auf die Gleichheit der Anſicht des Herausgebers und Verfaſſers ſchließen. In der That, bekennt ſich die Schule auch zu den mit muſterhafter Klarheit, Schärfe und Beſtimmtheit in dieſer trefflichen Schrift ausgeſprochenen Anſichten; ſo hat ſie ſich aufgegeben und in die Vergangenheit geſetzt. Man glaube indeſſen ja nicht, als ob Referent ſolche Erſcheinungen, wie die vorliegende, abſichtlich aufſuchte, um ſie etwa, wie es das Anſehen haben könnte, im Triumphzuge aufzuführen zum Belege für die ausgeſprochene Wahrheit; er iſt vielmehr überzeugt, daß jedes philoſophiſche Syſtem, je bedeutender es iſt, (und das Hegelſche gehört unſtreitig zu den bedeutendſten aller Zeiten) deſto länger von der Schule feſtgehalten und ausgebreitet werden muß, bis es ſeinen welthiſtoriſchen Einfluß auf die vorausgegangenen und folgenden Syſteme ſo befeſtigt hat, daß es von ſelbſt der Vergangenheit anheimfällt. Das ſpekulative und wahrhaft liberale Verfahren gegen ſolche Erſcheinungen iſt die Anerkennung derſelben in ihrem organiſchen Verhältniß zur Geſammtentwicklung des Geiſtes und Lebens und darin liegt die beſte Rechtfertigung und Widerlegung derſelben. Unſer gegenwärtiges Selbſtbewußtſein iſt ein befangenes, und wir befreien uns von dieſer Befangenheit nur allmählig, indem wir die durch die verkehrten Principien unſers Weſens hervorgerufenen Erſcheinungen nach und nach überwinden und uns über den Irrthum erheben.

Die vorliegende Schrift hat aber das große Intereſſe, daß ihr Verfaſſer weit mehr, als alle die verſchiedenen Beſtrebungen, welche über das Hegelſche Syſtem hinausgingen und ſich ihm polemiſch entgegenſtellten, die Grundirrthümer deſſelben einſieht, und daß er mit ſtreng wiſſenſchaftlichem, durch die Schule, der er entgegentritt, gebildetem Geiſte ſeinen Stand-

punkt begründet. Denn theils ſind viele nur theilweiſe aus den Irrthümern des Syſtems getreten, theils fallen Viele in eine ganz dogmatiſche Anſicht, welche für immer überwunden zu haben mit ein Hauptverdienſt des Hegelſchen Syſtems iſt, zurück.

Alles, was Ref. über den für die Wiſſenſchaft leider viel zu früh verſtorbenen Verfaſſer in perſönlicher und wiſſenſchaftlicher Hinſicht bekannt geworden iſt, hat ihn mit hoher Achtung gegen den trefflichen Mann erfüllt. Schon ſehr früh hat er ſich durch eine Schrift gegen den Rationalismus der Theologie ausgezeichnet, welche die Grundgebrechen, die Geiſtloſigkeit, Plattheit und Frivolität deſſelben an Handbüchern für den Volksunterricht und Schrifterklärungen für das Volk auf eine ſo überzeugende Weiſe darthut, daß man wohl ſagen kann, er habe dieſer Denkweiſe ein bleibendes Denkmal geſetzt. Dieſe Schrift zeigt, daß er ſeine Bildung beſonders der Hegelſchen Philoſophie zu danken habe, aber auch, daß er in ihr nicht befriedigt worden ſei. Seitdem hat er ſich durch ſeinen Commentar über den Corintherbrief rühmlichſt bekannt gemacht. Während er ſich mit dieſer Schrift zu Leipzig beſchäftigte, war er noch unentſchloſſen, ob er ſich die Philoſophie oder Theologie zum Berufsfache wählen ſollte. Seine Berufung nach Halle für den philoſophiſchen Lehrſtuhl ſchien den Ausſchlag gegeben zu haben. Hier hat er, wie der Herausgeber, als ſein Nachfolger bezeugt, wenn auch nur kurze Zeit, aber mit dem größten Erfolge gelehrt und namentlich den Eifer für die Verſöhnung der Religion mit der Wiſſenſchaft hervorgerufen und belebt. Allerdings war ſein perſönlicher Charakter, ſein tief religiöſes Gemüth und ſeine für Religion und wiſſenſchaftliche Erkenntniß gleich große Begeiſterung, ſeine wiſſenſchaftliche Bildung, und die Klarheit, dialektiſche Schärfe der Darſtellung dazu ganz vorzüglich geeignet; und wir finden vollkommen begründet, was der Herausgeber in dieſer Beziehung von ſeinem Vorgänger ſagt.

Aber gerade hierin muß auch das große Verdienſt dieſer

Religionsphiloſophie geſetzt werden und aus dieſem Geſichts-punkt wird Referent ihren Inhalt hauptſächlich betrachten. Es wird ſich uns am Ende das Reſultat ergeben, wie weit die Religion mit der Wiſſenſchaft in dieſer Schrift verſöhnt iſt.

Die Einleitung zeigt den Entwicklungsgang der Religions-philoſophie, und daß dieſe ihre ſelbſtſtändige und eigenthümliche Ausbildung erſt unſerer Zeit verdankt. Die natürliche Theo-logie und Dogmatik als die zwei Faktoren der Religionsphilo-ſophie, welche früher bei den Kirchenvätern und Scholaſtikern in ungeſchiedener Einheit behandelt wurden, fingen an ſeit An-fang des achtzehnten Jahrhunderts getrennt zu werden. Die erſtere wurde dem Gebiet der Philoſophie, die letztere der po-ſitiven Theologie übergeben, und der Einfluß der einen Wiſ-ſenſchaft auf die andere nicht geſtattet. Der Bruch zwiſchen dem Glauben und Denken brachte theoretiſch zum Skepticis-muß, Materialismus, Naturalismus, praktiſch zum Indifferen-tismus und Libertinismus in England und Frankreich. In Deutſchland traten die Gegenſätze unter der Form des Su-pranaturalismus und Rationalismus hervor. Der erſte be-wahrt den Glauben, den Inhalt, der letzte macht das Prin-cip der ſubjektiven Freiheit geltend und will den Inhalt in eine geiſtige Form bringen. Bei ſeiner negativen und ſubjek-tiven Vernunft, welche er als Princip aufſtellt, wird aber der Inhalt durch die Form weſentlich verändert. Dieſer Gegenſatz muß nun verſöhnt werden, die wahre Vereinigung kann nur die höhere Einheit ſein, in welcher die Principien beider Parteien zugleich conſequent durchgeführt werden, und ſich gegenſeitig durchdringen. Dies zu leiſten iſt die Aufgabe der Religionsphiloſophie unſerer Zeit, die näher beſtimmt ſo lau-tet: der concret-hiſtoriſche, im poſitiven Chri-ſtenthum gegebene Stoff ſolle, ohne in ſeinem Weſen alterirt zu werden, durch das Denken für den Geiſt gerechtfertigt werden.

Dieſe Leiſtung darf einerſeits nicht wieder zurück in den Dogmatismus fallen, andererſeits darf ſie das Charakteriſtiſche

und Weſentliche der Dogmen nicht dadurch verflüchtigen, daß ſie dieſelben durch bloß logiſche und metaphyſiſche Deutung in ihrer Tiefe erſchöpft zu haben glaubt. Vor dieſem letztern verwahrt die fortwährend erneute Anſchauung des geſchichtlichen Elements; die Geſchichte iſt das Gericht über die begriffene Entwicklung des Religionsphiloſophen, der lieber zugiebt, daß er ein Dogma erſt einſeitig begriffen habe, und es der weitern Forſchung überläßt, es in ſeiner ganzen Bedeutung zu erkennen, als daß er es zu zeitig als Unweſentliches Preis giebt. — Was die Stellung der Religionsphiloſophie im Syſtem der Philoſophie betrifft, ſo gehört ſie, wenn deſſen erſter Theil die Logik und Metaphyſik, der zweite die Philoſophie der Natur, der dritte die Philoſophie des Geiſtes umfaßt, dem dritten Theile an.

Wenn Billroth mit ſichtbarer Polemik gegen Hegel die Religionsphiloſophie für eine werdende erklärt, die zu ihrem permanenten Gericht die Geſchichte habe (während es bei Hegel umgekehrt iſt), ſo möchte ihm von der Seite, gegen welche er hier ſeine Polemik wendet, entgegnet werden: er befinde ſich ſelbſt noch im Dogmatismus. Hier wäre nun zu einer ſehr wichtigen Erörterung Veranlaſſung gegeben, durch welche die Billroth'ſche und Hegel'ſche Anſicht vermittelt werden müßte. Wenn nämlich unſer gegenwärtiges philoſophiſches Bewußtſein, durch lange Lehr- und Wanderjahre geführt ſelbſtſtändig zur Einheit mit der Offenbarung geleitet wurde; ſo iſt dieſes allerdings noch nicht die vollſtändige, nach allen Seiten und Momenten den Inhalt der Offenbarung umfaſſende wirkliche Erkenntniß. Es iſt ganz unläugbar, daß unſere gegenwärtige Zeit die Aufgabe hat, den Gegenſatz des Supranaturalismus und Rationalismus zu verſöhnen; aber die Uebereinſtimmung der denkenden Vernunft mit der ſeienden oder der Wirklichkeit d. h. die Uebereinſtimmung der Vernunft und Erfahrnng im Princip iſt noch nicht die vollſtändige Einſicht und Erkenntniß des ganzen Inhalts der Erfahrung, oder die realiſirte, wirkliche Einheit von Vernunft und Erfahrung. Dieſe

Realiſirung hängt von der ganzen Entwicklung des menſchlichen Geiſtes ab, der darin mit der Erfahrung zu Ende kommt. Die Philoſophie hat eine ſubjektive und objektive Seite; durch die erſte ſteigt ſie durch die Dialektik des Selbſtbewußtſeins auf zur objektiven Philoſophie. Wenn ſie dieſe letzte Richtung durch Vollendung der erſten erreicht hat; ſo hat ſie das objektive Sein, zu dem ſich ihr Werden erhoben hat, und mit dem ihr Wiſſen im Princip übereinſtimmt, noch nicht vollkommen d. h. nach allen Seiten und Momenten ins Wiſſen aufgenommen und durchdrungen, daher bleibt ihre objektive Richtung allerdings eine werdende. Aber der Uebergang aus der ſubjektiven Richtung in die objektive iſt ein ungeheurer, der durch viele Jahrtauſende geſucht wurde. Daß der rechte Anfang des Endes gefunden wurde, hatte für die Philoſophie keine geringere Bedeutung, als daß ſie eine die Wirklichkeit im Selbſtbewußtſein wiedererzeugende oder, wie es Schelling neulich ausgedrückt hat, die Ordnung der Dinge herſtellende Wiſſenſchaft geworden iſt.

Billroth hat nun nicht gezeigt, wie die Philoſophie der gegenwärtigen Zeit zur Einheit der Vernunft und Offenbarung im Princip oder Weſen gelangt, und mithin zur Verſöhnung der Religion mit der Wiſſenſchaft, des Rationalismus und Supranaturalismus gekommen iſt. Denn daß die Hegelſche Philoſophie, auf deren Begründungswiſſenſchaft dieſes Standpunktes er ſich vielleicht berufen könnte, nicht zu dieſer Einheit gelangt iſt, ſondern vielmehr ſelbſt als Rationalismus auf der einen Seite als Gegenſatz ſtehen bleibt, zeigt der Verfaſſer durch ſeine ganze Schrift. Er ſetzt zur Begründung der Religionsphiloſophie die Logik und Metaphyſik voraus, erklärt ſich aber nicht über das Weſen dieſer beiden Wiſſenſchaften näher. Dieſes iſt aber gerade die Hauptfrage der gegenwärtigen Zeit. Man weiß nicht, ob er die Logik als ſubjektive Begründung der Metaphyſik, oder ob er ſie als einen Theil der Metaphyſik ſelbſt anſieht. Auf jeden Fall liegt in dieſer Stellung des erſten Theils des Syſtems der Philoſophie

eine Verwerfung der Hegelſchen Vereinerleihung der Logik mit der Metaphyſik, aber damit iſt noch nicht jener Standpunkt, auf welchen ſich ſeine Religionsphiloſophie im Gegenſatz zum Hegelſchen Syſtem ſtellt, begründet. Und ſo wird er ſchwerlich von dem Vorwurfe frei zu ſprechen ſein, daß er ſelbſt noch nicht frei vom Dogmatismus geworden ſei.

Der Verfaſſer theilt die Religionsphiloſophie in drei Theile, der erſte begreift in ſich den Begriff der Religion an ſich, der zweite die Religion in ihrem zeitlichen Werden oder das Heidenthum, Judenthum und Chriſtenthum, der dritte die Wirklichkeit der Religion oder die Kirche. — Schon im Begriff der Religion ſehen wir die Differenz des Verfaſſers und Hegels hervortreten. Dieſer beſtimmt die Religion als das Selbſtbewußtſein des abſoluten Geiſtes; jener ſagt: der Begriff der Religion drückt das Verhältniß zwiſchen dem Menſchen und Gott aus; in dem Begriff des Verhältniſſes ſind nothwendig die beiden Momente der Beziehung und des Unterſchieds enthalten. Die beiden Extreme ſind Gott und Menſch, die Religion iſt das Mittel, durch welches ſie zuſammenkommen. Dieſe Verbindung iſt durch die Thätigkeit der beiden Faktoren bedingt, durch ihre Wechſelwirkung. Die Form, durch welche die Verbindung zu Stande kommt, betreffend, ſo iſt die Religion als das unmittelbare Daſein der Verbindung des Menſchen mit Gott, das Gefühl. Aber weil das Gefühl der Boden der Religion iſt, deshalb iſt es nicht Quelle oder gar Princip der Religion. Denn Princip iſt vielmehr die beiderſeitige Thätigkeit Gottes und des Menſchen. Das Gefühl iſt nur die erſte Form, durch welche das Ich von einem Andern afficirt wird, dieſes Andere will ſich der Fühlende zum Bewußtſein bringen. Dieſes iſt durch die Vorſtellung ermittelt, worin der Unterſchied des Subjekts und Objekts geſetzt iſt. Aber deshalb verbindet die Vorſtellung den Menſchen nicht ſo innig mit Gott, wie das Gefühl. Der Menſch iſt in religiöſer Hinſicht um ſo höher gebildet, je mehr ſein religiöſes Gefühl und religiöſe Vorſtellung in Einheit treten. Dieſe

Einheit kann man die religiöſe Anſchauung nennen, und dieſe iſt die höchſte Form der Religiöſität. Dieſe Anſchauung heißt auch Glaube. — Es müſſen aber die Faktoren des religiöſen Verhältniſſes vor Allem betrachtet werden, weil durch ſie das Verhältniß ſelbſt ſeine volle Beſtimmtheit erſt erlangen kann. Daher fragt die Religionsphiloſophie vor Allem: was iſt Gott? Die Idee Gottes wird durch ſtufenmäßige Entfaltung ihrer Momente gewonnen. Dieſe ſind die pantheiſtiſche, deiſtiſche und theiſtiſche oder chriſtliche. Der Verfaſſer hat ſich hier in der Vermittlung der Idee Gottes in dieſer dreifachen Weiſe von Weiße's Anſicht in ſeiner Schrift: „Die Idee der Gottheit" beſtimmen laſſen. Der pantheiſtiſche Begriff der Gottheit hat zur Grundlage das Subſtanzialitätsverhältniß, der deiſtiſche und theiſtiſche das Cauſalitätsverhältniß, das jener abſtrakt, dieſer aber concret faßt. Wenn nämlich nach dem pantheiſtiſchen Gottesbegriff Gott Subſtanz, die Welt Accidenz iſt, ſo iſt er nach dem Cauſalitätsverhältniß Urſache, die Welt Wirkung. Der Deismus faßt aber beide abſtrakt, es kommt zu keiner Wechſelwirkung. Dazu geht nun der Theismus fort. Dieſer faßt das Cauſalitätsverhältsniß concret auf. Wenn nach dem Subſtanzialitätsverhältniß Gott Alles, die Welt aber Nichts iſt (Monismus), ſo hält der Deismus das Endliche für ſich im Gegenſatz zu Gott feſt. So kommt aber Gott zu keiner concreten Beſtimmtheit oder Wirklichkeit, das Endliche zu keiner Wahrheit, die nur in der Einheit mit Gott beſteht. Dieſe ſetzt das Aufgeben des abſtrakten Fürſichſeins voraus. Zu dieſer Einheit geht nun der Theismus fort. Hiernach werden nun die Beweiſe fürs Daſein Gottes vermittelt. Der ontologiſche entſpricht dem pantheiſtiſchen, der kosmologiſche dem deiſtiſchen, der teleologiſche dem theiſtiſchen Gottesbegriff.

Von der Unrichtigkeit dieſes Ganges, wie er hier vorliegt, hätte ſich Billroth leicht überzeugen können. Er ſelbſt ſieht ſich genöthigt, von dem deiſtiſchen Standpunkt, welcher Weſen und Erſcheinung abſtrakt nimmt, auszugehen und ſo zur Subſtanz

als der Einheit des Weſens und der Erſcheinung, d. h. der Wirklichkeit überzugehen. Auf dieſen Standpunkt kommt er nun wieder nach dem Pantheismus zurück, um ihn als dialektiſchen Fortſchritt von dieſem zum Theismus zu betrachten, aber nicht nur der Deismus ſelbſt fällt wieder in den Pantheismus zurück; ſondern ſelbſt der Theismus ſteht noch in demſelben. Daß dieſes kein dialektiſches Fortſchreiten der Sache ſelbſt, ſondern vielmehr ein durchaus gemachtes und willkührliches iſt, ſieht man doch wohl auf den erſten Blick ein. Außerdem iſt Leibnitz, welcher als Repräſentant des Deismus aufgeführt wird, ſo einſeitig als nur möglich aufgefaßt. Es iſt gar kein Zweifel, daß er als Philoſoph oder ſeinem ſpekulativen Theil der Philoſophie d. h. der Monadenlehre und präſtabilirten Harmonie nach Pantheiſt iſt, während er als Theolog oder dem populären Theil ſeiner Philoſophie nach allerdings entgegengeſetzte Anſichten ausſpricht. Die Benennung Deismus und Theismus ſind ohnehin hier ganz willkührlich. Denn es iſt bekannt, daß ſeit Kant der Unterſchied zwiſchen beiden ſo feſtgeſtellt wurde, der erſte nehme ein höchſtes Weſen überhaupt an, der letzte aber ein höchſtes Weſen, welches die höchſte Intelligenz ſei. Hiernach könnte Leibnitz in keinem Falle ein Deiſt genannt werden. Aber auch die Bezeichnung des Theismus für die wahre chriſtliche Anſicht iſt gar nicht charakteriſtiſch und das Weſen des chriſtlichen Gottes ausdrückend. Denn die Gottesidee des Chriſtenthums iſt Monotheismus. Es iſt merkwürdig, daß nicht nur die Philoſophie, ſondern ſelbſt die Theologie die chriſtliche Gottesidee als Theismus beſtimmt. Dieſes weiſt hinlänglich auf den Charakter der Philoſophie und Theologie hin. Daß Billroth, der ſonſt in ſeiner Auffaſſung des Chriſtenthums tiefer auf das Weſen derſelben eingeht, auch dieſer herrſchenden Anſicht gefolgt iſt, muß uns ſehr wundern, und um ſo mehr, als er ſelbſt Hegel unter den Theismus ſtellt, deſſen Anſicht er doch entſchieden als Pantheismus bezeichnet. Hier hat ſich der treffliche Mann von gang und gäben Irrthümer leiten laſſen, und dieſes ſowohl als auch manche ſeiner

noch zu beſprechenden Anſichten zeigen, daß er noch zum Theil der Hegelſchen Weltanſicht verhaftet iſt. So redet er es ſeinem Meiſter und deſſen Schule nach, daß das Syſtem Spinozas nicht Confundirung Gottes mit der Welt ſei, weil Spinoza nicht Gott aus den endlichen Dingen zuſammengeſetzt denke, und Gott ja nach ihm ſein Beſtehen nicht in den Dingen, ſondern dieſe es nur in ihm hätten und an ſich das Verſchwindende ſeien (S. 39 f.). Aber hier liegt der Irrthum zu Grund, daß die Subſtanz Spinoza's die Subſtanz Gottes ſei, die nur den Mangel habe, daß ſie ſich nicht vermittle und die Determination derſelben nur als Negation gefaßt werde, die nicht wieder negirt und zur Negation der Negation fortgegangen werde. „Im Gegentheil, ſagt der Verfaſſer (S. 48.) mit Hegel, iſt die Subſtanz dadurch, daß ſie nur als Subſtanz gedacht wird, noch nicht wahrhaft unendlich, dies iſt erſt die Subjektivität." Dieſen Irrthum Hegels theilt nicht bloß ſeine Schule, ſondern auch ſelbſt die, welche über ihn hinausgehen wollen; und dieſes iſt der beſte Beweis, daß ſie den Pantheismus noch nicht überwunden und nicht einmal ſich zur Klarheit gebracht haben, worin die Wurzel des Pantheismus beſteht. Leider iſt ſelbſt auch die ganz chriſtlich ſein wollende Theologie unſerer Zeit noch nicht poſitiv über den Pantheismus hinausgegangen, und er wird bei ihr meiſtens nur vertuſcht durch chriſtlich klingende Formeln und Redensarten.

Die Subſtanz Spinoza's iſt ſchon deswegen nicht die Subſtanz Gottes, weil ſie gar nicht Subjekt an ſich iſt, wie bei der übrigen Anſicht vorausgeſetzt wird, ferner weil ſie ſich nicht durch ſich ſelbſt oder ihr eigenes Weſen, ſondern nur durch die Welt verwirklicht. Dieſes iſt aber nicht die abſolute Subſtanz oder Gott, ſondern nur eine abgeleitete. Und dieſes iſt der Grund, warum behauptet werden muß, daß Spinoza, wie jeder Pantheismus, Gott mit der Welt confundirt. Nicht darin liegt der Irrthum, daß die Determination der Subſtanz nur als Negation gefaßt, die nicht wieder negirt werde, ſondern vielmehr darin, daß die Determination und Negation nicht das

Weſen Gottes ſelbſt, ſondern die Welt iſt. Dieſe, das Weſen des Pantheismus allein beſtimmende Anſicht entwickelt Billroth ſelbſt und findet deshalb das hegelſche Syſtem pantheiſtiſch. Den Pantheismus dieſes Syſtems erkennt er darin, daß Hegel den allgemeinen Geiſt, Gott, ſich im endlichen Geiſt verwirklichen laſſe, weshalb er auch die chriſtliche Lehre von der, durch den freien Willen eines auch ohne die Welt in ſich vollendeten und perſönlichen Gottes gewirkten Schöpfung der Sache nach aufgeben müſſe. Er erkennt es als eine Abſtraktion an, den von Raum und Zeit unabhängigen Gedanken außerhalb eines denkenden, eines ſelbſtbewußten Subjekts, welches ihn denke, zu faſſen, und führt nun (S. 59 f.) die Stellen aus Hegel an, die ſeinen Pantheismus beſtimmt ausſprechen: Stellen, die ſeine Schule ſonſt, ganz gegen den Sinn des Syſtems, anders zu deuten bisher bemüht geweſen iſt. Nachdem Billroth dieſe Stellen (S. 61) ihrem eigentlichen Sinne nach erklärt und ſie gegen fremde Deutung ſowohl der Anhänger, als Gegner verwahrt hat, ſchließt er alſo: „Aber eben, daß dieſer Proceß (durch welchen ſich Gott von Ewigkeit weſentlich durch ſich ſelbſt und das Moment ſeines Andersſein, d. h. die Natur und den endlichen Geiſt ſetze und ſich ſo ewig vermittle), deſſen integrirendes Moment das Schaffen (oder nach Hegel Aus-ſich-entlaſſen) genannt wird, daß alſo die Welt als Moment der Selbſtvermittlung Gottes nothwendig gleich ewig mit Gott iſt, daß auch dem Begriff nach der ſelbſtbewußte, in ſeiner Perſönlichkeit vollendete Gott nicht der Schöpfung der Welt vorausgeht, dieß iſt es, weshalb das hegelſche Syſtem, wie es durch Hegel ſelbſt ausgeführt iſt, mit dem Chriſtenthume nicht coincidirt.“ In den folgenden §§. tritt nun das Scharfe der Anſicht ganz entſchieden hervor. „Der Sinn des im vorigen §. angedeuteten, völligen Hinausgehens über den Pantheismus iſt, näher beſtimmt, dieſer, daß das prius (nicht etwa bloß der Zeit, ſondern dem Begriffe nach) für das Daſein der Natur und des endlichen Geiſtes nicht die reine logiſche Idee, der nur an ſich ſeiende Geiſt ſein darf, ſondern daß es der an und

für ſich ſeiende, in ſich, ohne die Schöpfung der Welt vermittelte und vollendete Geiſt d. h. der chriſtliche Gott ſein muß. Nachdem wir nämlich durch den höchſten geiſtigen Pantheismus bis zu dem Begriff Gottes als des, ſich durch ſein Andersſein d. h. durch die Schöpfung der Welt und durch Aufhebung dieſes Andersſeins d. h. die Heiligung und Zurückführung der Welt zu ſich, vermittelten, abſoluten Geiſtes gelangt ſind, iſt nun fortzufahren: der abſolute Geiſt iſt nicht der abſolute, wenn er durch ſein Andres (d. h. durch Nicht-Gott = Kreatur) ſich vermittelt; er muß ſich vielmehr, um abſolut zu ſein, durch ſich ſelbſt (alſo Gott durch Gott) vermitteln, d. h. die Vermittlung Gottes muß ein immanenter Proceß ſein."

Mit Recht macht der Verf. nun darauf aufmerkſam, das unumſtößliche Reſultat des Pantheismus ſei, daß Gott als lebendiger, ſelbſtbewußter und freier in einem Proceß betrachtet werden müſſe, in dem er ſein Leben, Selbſtbewußtſein, und Freiheit vermittele; und der Pantheismus ſtehe hierin der Wahrheit weit näher, als der ihn ſo feindlich bekämpfende Supranaturalismus, der nur von einer Bewegung Gottes ad extra d. h. der Erſchaffung und Erhaltung der Welt ſpreche, oder falls von der Bewegung ad intra die Rede ſei, nur das Denken und Wollen als Accidenz an dem (auch ohne dieſes Accidenz als beſtehend vorgeſtellten) Weſen oder der Subſtanz Gottes meine. Die Schwierigkeit, die durch ſpekulative Vermittlung aufgehoben werden müſſe, beſtehe, meint Billroth, darin, daß das Unendliche ohne Endlichkeit eine bloße Abſtraktion ſei. Man dürfe das Unendliche und Endliche nicht als feſtes Jenſeits und Dieſſeits betrachten. So lange man das Unendliche als ein für ſich Fertiges denke, aus dem das Endliche herauskomme, könne kein Uebergang von Einem zum Andern gefunden werden. Bei dieſer Schwierigkeit komme das chriſtliche Dogma von Gott als dem Dreieinigen zu Hülfe. Dieſes Dogma weiſe nämlich auf den Unterſchied zwiſchen dem Begriff der Endlichkeit, Schranke überhaupt und dem der beſtimmten, in Zeit und Raum erſcheinenden Welt hin.

Man ſieht hieraus, daß der Verfaſſer auf den entſcheidenden Punkt gelangt iſt, wo es ſich darum handelt, den Pantheismus ganz zu überwinden, ohne Etwas von den durch die bisherige philoſophiſche Entwicklung nothwendig gewordenen Forderungen unerfüllt zu laſſen. Der Pantheismus hat die Immanenz der Welt in Gott als Grundprincip gegen die abſtrakte Transſcendenz Gottes, wie ſie der Theismus lehrt, geltend gemacht, ohne jedoch das, was er leiſten wollte, zu leiſten. Seine Immanenz iſt Confundirung Gottes mit der Welt. Um die wahre Immanenz handelt es ſich in der gegenwärtigen Zeit und ihre ſpekulative Vermittlung iſt die Bedingung, durch die allein der Pantheismus in all ſeinen Proteusgeſtalten wahrhaft überwunden werden kann. Die Kapitalfrage der gegenwärtigen Zeit iſt, anders ausgedrückt, nach der Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit oder nach der Freiheit Gottes ſowohl, als auch des kreatürlichen Geiſtes. Hier kommen Probleme zum Vorſchein, die bei der bisherigen Philoſophie gar nicht berührt wurden, und man muß von derſelben ſagen, daß ſie da, wo ſie nicht falſch war in dem, was ſie behauptete, oder in den Kreis ihrer Vermittlung zog, doch falſch war in dem, was ſie von ihrer Unterſuchung ausſchloß.

Wie löſt nun Billroth dieſe Alles entſcheidende Frage der gegenwärtigen Zeit? Das chriſtliche Dogma der Dreieinigkeit kommt, ſagt er, der philoſophiſchen Noth zu Hülfe. Es ſcheint hiernach, als träte die Philoſophie auf eine äußerliche Weiſe in das Gebiet der poſitiven Theologie ein, um nach langen Irrfahrten in einen ſichern Hafen einzulaufen. Wie ſtände es alsdann aber mit der Verſöhnung der Philoſophie und der Religion? Wäre dieſe damit wirklich vollbracht? Nimmermehr. Dieſes ſieht aber Billroth als die Aufgabe der Religionsphiloſophie der gegenwärtigen Zeit an. Er zeigt auch recht gut, wie ſich der Gegenſatz des Supranaturalismus und Rationalismus auf einen Punkt geſtellt habe, wo er ſeine Verſöhnung erhalten müſſe, und er zeigt überall, daß er weit ent-

fernt iſt, dieſe Verſöhnung durch Aufgeben der Selbſtſtändigkeit der Philoſophie oder durch die philoſophiſche Verzweiflung zu Stande zu bringen. Aber ſo ſehr wir ihn hiervon frei ſprechen müſſen, ſo können wir doch nicht umhin, unſer Bedenken über die Art und Weiſe auszuſprechen, wie er die Philoſophie in das Chriſtenthum einführt. Wer die Forderungen der gegenwärtigen Zeit, die ſie zu erfüllen der gegenwärtigen Philoſophie aufgegeben hat, kennt, wird ſich hier unbefriedigt ſehen.

Sehen wir aber hiervon jetzt ab, und darauf hin, wie er das Problem durch das Dogma der Dreieinigkeit löſt. In ihm, ſagt er, iſt der Unterſchied oder die Schranke, Endlichlichkeit, (dies ſind dem Verfaſſer identiſche Begriffe) in dem einigen Weſen Gottes geſetzt und aufgehoben. Geſetzt; denn der Sohn iſt nicht der Vater, der Geiſt weder der Vater noch der Sohn. Aufgehoben; denn Vater, Sohn und Geiſt ſind Ein Gott. Das Setzen des Unterſchieds iſt die ewige Zeugung des Sohnes, das Aufheben der Ausgang des Geiſtes vom Vater und Sohne und durch dieſen Ausgang vermittelte Einheit Beider. Schon das menſchliche Selbſtbewußtſein zeigt uns, daß das Weſen des Ich auf der Unterſcheidung und Beziehung ſeiner ſelbſt als Subjekt und ſeiner ſelbſt als Objekt beruht. Daß es ſich auch mit dem göttlichen Selbſtbewußtſein ſo verhalte, geben Alle, auch die ſonſt die Dreieinigkeit im kirchlichen Sinne läugnen, zu. Aber ſie läugnen, daß jene Momente des Selbſtbewußtſeins Gottes Hypoſtaſen ſeien; Hypoſtaſe erklären die alten orthodoxen Kirchenlehrer als modus existendi. Bei den Lateinern ſtabilirte ſich endlich, nachdem man lange geſchwankt und ὑπόστασις oft auf eine mißzudeutende Weiſe mit substantia wiedergegeben hatte, der Sprachgebrauch ſo, daß man ὑπόστασις, wofür auch bei den Griechen ſchon frühe πρόσωπον vorgekommen war, durch persona überſetzte. Dieſes letzte Wort brachte nun die Schwierigkeit bei Erfaſſung des Dogmas hervor, in deren Folge man entweder daſſelbe als abſolutes Myſterium erklärte und beibehielt, oder ganz aufgab. Aber ſie nahmen es als nothwendigen,

nicht zufälligen modus existendi. Sie behaupteten gegen die Häreſien, daß die Hypoſtaſen nicht als etwas Accidentelles, d. h. als Etwas, ohne das Gott Gott ſein würde, vorgeſtellt werde.

Allerdings liegt das Princip eines von Gott weſentlich verſchiedenen Andern der Welt darin, daß der Unterſchied im dreieinigen Weſen Gottes ewig geſetzt und aufgehoben iſt. Aber damit iſt der Pantheismus noch nicht überwunden, der dieſes ganz zugeben wird, und eben deswegen die Welt als ewiges Moment der Selbſtverwirklichung Gottes nothwendig findet, behauptend: ohne Welt kein Gott. Ob und wie der Verfaſſer darüber durch nähere Beſtimmung der Sache hinausgeht und das Problem löſt, werden wir ſpäter ſehen. Hier muß nun noch gegen ſeine philoſophiſche Erklärung der chriſtlichen Dreieinigkeit erinnert werden, daß ſie in ſo fern ungenügend und ſogar irrig iſt, als er den Vater als Subjekt, den Sohn als Objekt und den Geiſt als die Einheit beider darſtellt. Dieſe gang und gäbe Anſicht vergißt, daß der Sohn ebenſo ſehr als Subjekt, wie als Objekt aufgefaßt werden muß; denn er vermittelt das Selbſtbewußtſein des Vaters. Der Sohn iſt der Vermittler und der Geiſt der Vollender des Selbſtbewußtſeins Gottes. Der Verfaſſer hätte auf die Wahrheit der Sache durch die bekannte Unterſcheidung des Sohnes als λόγος ἐνδιάθετος und προφόριϰος geführt werden können. Der Geiſt iſt nicht die Einheit des Vaters und Sohns, ſondern er objektivirt die Einheit derſelben oder er iſt die objektivirte Einheit beider.

Den immanenten Proceß Gottes ſetzt Billroth in die Verwirklichung ſeines Lebens, ſeines Selbſtbewußtſeins und ſeiner Freiheit. Sein Leben iſt bedingt durch ſeine Natur, ſein Selbſtbewußtſein, daß er innerhalb dieſer Natur oder Subſtanz ſich als Setzender und Geſetzter unterſcheidet, ſeine Freiheit, daß er dieſen Unterſchied aber eben ſo ewig wieder aufhebt. In Freiheit beſteht die Seligkeit Gottes. Dieſe will er aber auch Anderen außer ſich mittheilen. Der Grund für dieſen

Rathſchluß kann, da Gott ſein Selbſtbewußtſein und ſeine Freiheit durch ſich ſelbſt in der Trinität vermittelt, kein metaphyſiſcher, ſondern ein ethiſcher, kein Gottes Sein **bedingender**, ſondern vielmehr ein von der durch ſich ſelbſt vermittelten Wirklichkeit Gottes bedingter ſein. Dieſe Anſicht von dem Rathſchluſſe Gottes, nach dem er von Ewigkeit beſchließt die Welt zu ſchaffen, ſtimmt nicht mit der früher (§. 77) ausgeſprochenen überein. Denn dort heißt es: die Unendlichkeit ohne Endlichkeit ſei eine bloße Abſtraktion. Daraus folge, daß Gott der Unendliche, nicht ohne Endliches d. h. die Welt gedacht werden könne. Der Verfaſſer ſpricht hier die Anſicht Anderer aus, macht ſie aber auch zu der ſeinigen. Hier kann nun, wie auch Billroth (§. 83) thut, die Welt ihrem Weſen, ihrer Idee und ihrer **Erſcheinung** nach unterſchieden werden. Dieſes Weſen, deſſen Erſcheinung die Welt iſt, iſt der **Wille** oder **Entſchluß** Gottes zur Schöpfung, die Schöpfung idealiter genommen. **Dieſe** iſt allerdings ewig mit Gott oder von Ewigkeit her in Gott. Dagegen die Schöpfung der Welt, quoad actu, iſt nicht gleich ewig mit Gott (§. 84). Aber hier fragt ſich, ob damit der Widerſpruch des Verfaſſers wirklich oder vielmehr nur ſcheinbar aufgehoben iſt? Wenigſtens müßte durch nähere Beſtimmung der Welt ihrem Weſen und ihrer Erſcheinung nach aller Zweifel beſeitigt werden. Denn man kann ſagen: das Weſen der Welt iſt doch die Welt, wenn auch idealiter, wie der Verfaſſer ſagt.

Der Grund dieſer unbefriedigenden Darſtellung tritt gleich im Folgenden hervor. Der Verfaſſer ſagt (§. 85): „Obgleich der Unterſchied zwiſchen der ewigen Zeugung des Sohnes und der zeitlichen Schöpfung der Welt feſtgeſetzt und anerkannt iſt, ſo iſt doch auch wieder der innere Zuſammenhang beider actus anzuerkennen. Die Vermittlung dieſes Zuſammenhangs iſt in dem Ausſpruche gegeben, daß Gott **im** Sohne die Welt vor ihrer Erſchaffung von Ewigkeit her geliebt hat. Der Sohn alſo ſteht, ſelbſt vor Erſchaffung der Welt, in einem perſönlichen Verhältniß zu der zu ſchaffenden Welt und daher folgt

auch, daß Gott auch in ihm und durch ihn die Welt wirklich zeitlich geſchaffen hat. Man kann daher in dieſer Beziehung den Sohn metaphyſiſch das innerweltliche Princip in Gott nennen, den Vater das außerweltliche, und den Geiſt das überweltliche." Der Pantheismus, ſetzt der Verfaſſer (§. 86) hinzu, faßt das Verhältniß von Gott und Welt als ein unmittelbares, ſo daß das Daſein der Welt ihm zufolge die erſte unmittelbare Negation Gottes und ſomit Bedingung ſeines Bewußtſeins iſt, da das letzte ſich durch die Negation ſeiner erſten Negation vermittelt. Dahingegen iſt dem chriſtlichen Gottesbegriff zufolge das Daſein der Welt ein durch den Sohn vermitteltes, die Negation, das Andere Gottes iſt nicht die Welt, ſondern der Sohn.

Hier vermißt man nun gerade die Nachweiſung der Hauptſache, nämlich wie ſich der Sohn zu der Idee der Welt verhält, und in welcher Hinſicht er das innerweltliche Princip in Gott genannt werden könne. Hier ſind noch Probleme zu löſen, die Billroth gar ſich nicht vorgehalten hat, die aber ihre Löſung erhalten müſſen, wenn der Pantheismus poſitiv und radical überwunden werden ſoll.

Es hängt dieſer Mangel mit der früher berührten unvollkommenen Auffaſſung der chriſtlichen Dreieinigkeit zuſammen und kommt hier eigentlich recht zum Vorſchein. In der folgenden Beſtimmung der Schöpfung aus Nichts (§. 88) wird es nun vollends klar, daß der Verfaſſer das Verhältniß der Idee der Welt zum Sohne oder Gott überhaupt nicht genügend dargethan hat und ſich zur Immanenz der Welt in Gott, welche den Pantheismus vollkommen überwindet, noch nicht erhoben hat. Es kann hier auf die Sache ſelbſt nicht weiter eingegangen werden, ohne die Grenzen zu überſchreiten.

Die folgende Darſtellung des erſten Theils handelt nun von der menſchlichen Freiheit, vom Sündenfall und der Erbſünde. Bei der Lehre vom Böſen wendet ſich Billroth abermals gegen die pantheiſtiſche und namentlich Hegelſche Anſicht, (ohne jedoch Namen zu nennen), wonach das

Böſe nothwendige Bedingung des Bewußtwerdens des eigenen Willens und nothwendige Vermittlung des Guten iſt. „Das Moment des Fürſichſeins, heißt es (§. 95), welches heraustreten muß, kann auf doppelte Weiſe heraustreten: 1) Es kann mit dem Setzen deſſelben ſofort wieder aufgehoben werden, ſo daß Setzen und Aufheben ungetrennt und nur als Momente eines und deſſelben Aktes ſind. 2) Es kann das Setzen des Fürſichſeins einſeitig fixirt werden, ſo daß die Aufhebung deſſelben ausbleibt. Dieſes letzte iſt die Entſtehung des Böſen."

Den Begriff der Erbſünde leitet Billroth auf folgende Weiſe ab: Das Selbſtbewußtſein des Menſchen ward durch ſeine erſte Entſcheidung, durch den Sündenfall, obzwar nicht auf ordnungsmäßige Weiſe vollendet. Sie mußte daher ſeine ganze Natur beſtimmen. Dieſe Beſtimmtheit aber mußte nothwendig auch auf ſeine natürlichen Nachkommen übergehen; denn Zeugung iſt Setzung eines andern Individui von gleicher Natur und Weſensbeſtimmtheit, und auf natürlichem Wege kann aus einem Weſen nicht ein abſolut verſchiedenes hervorhen. Die Fortpflanzung dieſer natürlichen Beſchaffenheit des Menſchen auf ſeine Nachkommen begründet den Begriff der Erbſünde. Die Tiefe des Dogmas von der Erbſünde wird gar nicht erſchöpft, wenn man, die hiſtoriſche Continuität in der natürlichen Zeugung des Menſchengeſchlechts bei Seite laſſend, nur in den ſinnlichen Trieben und Neigungen die Erbſünde ſucht. Dieſe ſind an ſich indifferent, ſo daß ſie ſowohl die Form für die Verwirklichung des Guten als des Böſen hergeben können.

Bei weitem den größten Theil nimmt der erſte Theil der Schrift ein, wo die Religion an ſich betrachtet wird. Der zweite, die Religion in ihrem zeitlichen Werden iſt ganz kurz, und der dritte, die Wirklichkeit der Religion oder Kirche iſt auf wenigen Blättern abgehandelt. Der Uebergang in den zweiten Theil wird ſo gemacht: Der Menſch hat durch den Sündenfall die Einheit mit Gott verloren; ſo lange er in der Sünde

und Selbſtheit befangen blieb, konnte er nicht zur Einheit mit Gott gelangen. Dieß konnte er nur, indem er von ſeiner Endlichkeit befreit und mit Gott vermittelt wurde. Dieß aber geſchieht durch die Religion. Sie iſt als Vermittlung der Menſchheit mit Gott eine Fortſetzung der Schöpfung. Ihre Form iſt die Zeit. Der Menſch muß dabei thätig ſein, er muß ſich durch Gottes Kraft frei machen in der Zeit, die Religion muß in einen geſchichtlichen Proceß treten. Dieſe ſo hervortretenden Religionsformen ſind nun das Heidenthum, Judenthum und Chriſtenthum. In der geſchichtlichen Entwicklung der Religion vor dem Eintreten des Chriſtenthums unterſcheiden ſich zwei Hauptrichtungen. Wie im erſten Theil die Idee Gottes erſt durch den Pantheismus und Deismus hindurchging, ſo erhob ſich auch die Religion durch jene Stufen zum Chriſtenthum. Als die Stufe des Pantheismus kann das Heidenthum betrachtet werden.

Hier iſt nun gegen dieſe Darſtellung manche Einſprache zu thun. Wenn der Verfaſſer auch nicht das Heidenthum, wie Hegel, verkennt in ſeinem Grundcharakter, wonach es Naturreligion iſt, und es in dieſer Beziehung als das nimmt, was es iſt, und namentlich die Verzerrung der Sache rügt, wie ſie bei Hegel erſcheint, wenn dieſer die Religion des Judenthums nicht nur in Eine Kategorie mit den heidniſchen Religionen, ſondern ſogar die griechiſche und römiſche Religion über ſie ſtellt: ſo iſt doch das Heidenthum als eine nothwendige Entwicklungsſtufe, die dem Chriſtenthum vorausgehen mußte und ſein Erſcheinen bedingt, angenommen. Es iſt aber die Religion des Heidenthums eine falſche Religion, die Entäußerung der Menſchheit in den Naturproceß, der als die Folge des Abfalls vom wahren Gott erſcheint, mithin eine durchaus abnorme Erſcheinung in der Vermittlung der Menſchheit mit Gott iſt. Somit iſt es allerdings eine nothwendige Entwicklungsſtufe der in die Natur durch die Verkehrung ihrer Principien gefallenen Menſchheit, d. h. die ſtufenmäßige Aufhebung der Entäußerung in

die Natur; alſo nur in dieſem Sinne eine nothwendige Entwicklungsſtufe der Menſchheit.

Wie wenig der Verfaſſer die Sache getroffen hat, wenn er ſeine drei Entwicklungsſtufen im erſten Theile Pantheismus, Deismus und Theismus in dem zweiten als die Stufe des Heidenthums, Judenthums und Chriſtenthums annimmt; hat er ſelbſt gefühlt. Denn er ſetzt gleich hinzu: „Zwar kann die abſtrakte Subſtanz, wie ſie allein den Begriff Gottes im Pantheismus ausmacht, nicht die Gottheit irgend einer Volksreligion ſein, in jeder Volksreligion iſt ſchon die Tendenz, Gott auch als Subjekt zu faſſen, und nur durch dieſe Tendenz iſt ſie Religion. Allein das Weſentliche des Heidenthums beſteht doch in der Vorſtellung Gottes als der abſoluten Subſtanz.“ Allerdings hätte der Pantheismus niemals Volksreligion werden können, aber alsdann darf man ihn auch nicht die Religion des Heidenthums nennen; der Grund, den der Verfaſſer in ſeinen letzten Worten dafür angiebt, zeigt nur wieder ſeine ſchon damit beſtrittene Anſicht, daß die Naturſubſtanz, wie wir ſie beim Spinozismus kennen gelernt haben, niemals die Subſtanz Gottes genannt werden könne. Denn nach dieſer Vorausſetzung wäre das Heidenthum, wie Hegel vom Syſtem Spinoza's ſagt, die Wahrheit an ſich, die nur noch nicht zur wahren Form gelangt wäre, während die Subſtanz der Naturgötter des Heidenthums nur Naturſubſtanz iſt, die niemals Subjekt werden kann. Zwar iſt nicht zu verkennen, daß die ideale, überweltliche Einheit der Götter bei den Naturreligionen als ein Lichtblick durch die Nacht des Heidenthums durchſchlägt. Aber daß ſelbſt bei der griechiſchen Religion das fatum über den Göttern ſteht, beweiſt, wie weit entfernt die heidniſchen Religionen von der Subſtanz Gottes entfernt waren, die an ſich Subjekt und nur noch nicht in der Form als ſolches vermittelt iſt.

Vollkommen Recht hat aber Billroth darin, daß zwiſchen den zwei extremen Anſichten, nach denen die eine im Heidenthum gar keine Wahrheit, welche demſelben zu Grunde liegt,

und nur in ihn verkehrt iſt, und die Andere, welche in ihm die Wahrheit, aber nur in noch unvollkommener Form ſieht, die rechte Mitte geſucht werden müſſe. Es wird ſich immer mehr herausſtellen, je mehr die Forſchung fortſchreitet, daß das Chriſtenthum um ſo tiefer erkannt werden wird, als man das Weſen des Heidenthums erkannt hat; und es wird einleuchtend werden, daß die Philoſophie des Chriſtenthums beſonders deswegen ſo ſeicht und dürftig ausgefallen iſt, weil man das Heidenthum nicht in ſeinem Verhältniß zum Chriſtenthum erkannt hat. Deshalb hat es mich um ſo mehr befremdet, daß ſelbſt ein Mann, wie Billroth, (S. 103) die Anſicht ausſpricht, daß der Nachweis und die Entwicklung der einzelnen Stufen des Heidenthums mehr in die philoſophiſche Religionsgeſchichte, als Religionsphiloſophie gehöre. Gerade hierin hat die Religionsphiloſophie ihr Feld, in welchem ſie ſich erſt eine wahre, gehaltvolle Philoſophie des Chriſtenthums begründet. Freilich reichen die Principien zur Erklärung jener Religion nicht hin, wie ſie Hegel und der ihm hierin meiſtens folgende Verfaſſer angiebt. Die Philoſophie wird ſich auch hier noch ſehr zu vertiefen und ſo ihren Geſichtskreis zu erweitern haben, wenn ſie dieſe Aufgabe genügend löſen will.

Wie nun die Religion des Heidenthums nicht Pantheismus iſt, ebenſo wenig iſt die des Judenthums und Chriſtenthums Deismus und Theismus. Damit iſt ebenſo wenig die Eigenthümlichkeit jener erſten, wie beider letztern beſtimmt. Es iſt merkwürdig und ſehr bedeutſam den Geiſt der Zeit charakteriſirend, daß man gerade in dem Kardinalpunkte den Geiſt des Chriſtenthums nicht erkennt. So ſehr kann der Zeitgeiſt und die herrſchenden philoſophiſchen Anſichten, die der lebendige Ausdruck jenes ſind, die am nächſten liegenden Wahrheiten verſchütten. Hier zeigt es ſich recht auffallend, wie unſer jetziges Selbſtbewußtſein kein freies, ſondern ein befangenes iſt, und wie es ſich nur durch Ueberwindung des in den verſchiedenſten Geſtalten auftretenden Irrthums zur Wahrheit erhebt.

Die Darſtellung des Heidenthums und Judenthums iſt

voll der trefflichſten Anſichten, aber ſie iſt doch nicht tief und umfaſſend genug, um als eine neue Grundlage, die ſich über Hegel hierin weſentlich erhebt, zu erſcheinen. Eben dieſes gilt im Ganzen auch von der Darſtellung des Chriſtenthums und der chriſtlichen Kirche. Daher ſollen nur noch die Momente hervorgehoben werden, wo der Verfaſſer tiefer und weiter, als ſeine Schule, geht. Abgeſehen, daß Billroth, wie ſchon früher bemerkt, in ſofern eine weſentlich von ſeiner Schule verſchiedene Grundanſicht vom Chriſtenthum hat, als er es nicht als eine Vermittlung des Weſens Gottes, ſondern als freie Entäußerung Gottes anſieht, ſo kommen auch noch andere, mit der Grundanſicht freilich unzertrennlich zuſammenhängende, weiterſchreitende Auffaſſungen vor. Vor Allem hat der Verfaſſer die Nothwendigkeit der Menſchwerdung des Sohnes nach ſeinem Standpunkte nachweiſen müſſen; und hier war denn die Möglichkeit derſelben nachzuweiſen. Es wird nun die Begründung ſo eingeleitet: „Der neue Adam mußte die reine ungetrübte Darſtellung der Endlichkeit, wie ſie ihrer Idee nach iſt, d. h. der ideellen aufgehobenen Endlichkeit ſein. Dieſe letzte iſt aber der ewige Sohn Gottes ſelber: er iſt der Unterſchied, die Diremtion, die Schranke in Gott (der Vater iſt nicht der Sohn), aber als ewig aufgehobener, als Moment (Gott der Vater iſt derſelbe als der Sohn). Der Sohn iſt alſo die weſentliche concrete Endlichkeit. Eine adäquate Darſtellung derſelben in der Menſchheit konnte alſo nur die Erſcheinung des Sohnes Gottes als Menſch, oder ſeine Menſchwerdung ſein. Die Schwierigkeit, den Begriff der Incarnation zu faſſen, beſteht nur darin, daß man gewöhnlich das Moment der Immanenz Gottes in der Welt nicht vor Augen hat. Wäre ihm die Endlichkeit an ſich ihrem Weſen nach fremd, ſchlöſſe die Unendlichkeit Gottes die Endlichkeit aus und nicht vielmehr ein, ſo hätte Gott freilich nie das Moment der Endlichkeit in ihm können heraustreten und räumlich-zeitlich daſein laſſen, d. h. er hätte nie Menſch werden können (§. 119). Die Menſchwerdung Gottes ſtellt alſo

faktiſch dar, daß die Endlichkeit an ſich nicht hindert, mit Gott eins zu ſein, eben ſo wenig, daß ſelbſt der Sohn, der dem Vater consubstantialis iſt, Menſch werden konnte, ohne böſe zu werden. Sollte dieſe Darſtellung nicht bloß eine ſcheinbare werden, ſo mußte der Gottmenſch die göttliche und menſchliche Natur in einer Perſon wirklich vereinigen, ſo daß beide ſich in ihm auf das Vollkommenſte durchdrangen. Die Frage, die nur auf dem deiſtiſchen, den pantheiſtiſchen Gottesbegriff negirenden Standpunkt aufgeworfen werden kann: wie hat ſich Gott, wenn er Menſch geworden iſt, zu ſeiner übrigen Schöpfung während ſeines Daſeins auf Erden verhalten? iſt jene nicht während ſeines Daſeins auf Erden ohne Gott geweſen? ſetzt die abſolute Trennung zwiſchen der Unendlichkeit und Endlichkeit voraus. Ihr dient zur Antwort: Gott iſt ſtets ſubſtantiell in der Menſchheit gegenwärtig und ſeine Menſchheit nichts Anderes, als dieſe Gegenwart, die aber aus der bloß ſubſtantiellen zur ſubjektiven perſönlichen verklärt wird, da in Chriſto die endliche Natur (die menſchliche Individualität) gänzlich an die göttliche aufgegeben war, ſo daß der Unterſchied beider zwar blieb, aber in der Einheit perennirend wieder verſchwand, während er ſich bei allen übrigen Menſchen, als ſündigen, zur poſitiven Entgegenſetzung geſtaltete.“

Dieſe Darſtellung, ſo trefflich ſie auch dialektiſch iſt, und ſo wahre Momente ſie zur Grundlage hat, ſcheint ſich doch die Löſung des Problems zu leicht gemacht zu haben. Es erheben ſich hier noch viele andere Schwierigkeiten, die der Verfaſſer gar nicht berührt hat, und die hier nicht näher erörtert werden können.

Die Verſöhnung ſelbſt führt Chriſtus aus in dem dreifachen Amte: im prophetiſchen, prieſterlichen und königlichen. Im erſtern offenbart ſich das Wiſſen, im zweiten das Wollen, im dritten die geiſtige Macht Chriſti. Mit dem königlichen Amte Chriſti beginnt die Wirklichkeit der Religion oder Kirche, als der dritte Theil der Religionsphiloſophie. Die

Mittel, wodurch die Kirche ihren Zweck, die Verſöhnung und Einigung des Menſchen mit Gott zu Stande bringt, werden die Gnadenmittel genannt. Sie ſind 1) das Wort Gottes, 2) die Sakramente. Hier entwickelt Billroth überall tief gedachte und geiſtvolle Ideen, wenn auch ſeine Darſtellung überall viel zu wünſchen übrig läßt, und mehr den Charakter einer geiſtreichen Dogmatik, als eigentlichen Religionsphiloſophie hat. Dieſer letzte Vorwurf kann noch weiter, als bloß auf die letzten Parthien des Werks ausgedehnt werden, und kann ein Geſammturtheil über die Schrift, in wie weit ſie das ſich ſelbſt vorgeſteckte Ziel erreicht hat, abgeben. Eine wahrhafte Verſöhnung der Philoſophie mit der Religion und poſitiven Theologie kann nicht durch Aufgeben der Selbſtſtändigkeit eines der zu Verſöhnenden erlangt werden. Möge man ſich hierüber namentlich jetzt nicht täuſchen, wo Palliativmittel nur die großen Entſcheidungsfrage hinausſchieben oder uns gar wieder in den alten Kampf zurückwerfen. Man predige nicht von Frieden, wo doch noch kein wahrer Friede iſt; denn in dieſem Falle iſt es beſſer, das Schwert, als den Frieden zu bringen. Es ſoll der vorliegenden ſo trefflichen Schrift dieſer Tadel nicht unbedingt gelten; denn ſie iſt durchweg von ſpekulativem Geiſte durchdrungen; ihr Verfaſſer ſucht den Inhalt der Religion nach all ſeinen Momenten ſpekulativ wieder zu erzeugen; aber frei vom obigen Vorwurfe kann er nicht geſprochen werden.

Gehen wir nun zu dem Endreſultate, das hiermit gewonnen iſt, über; ſo muß dieſe Schrift als eine bedeutende Erſcheinung freudig begrüßt werden. Sie macht den Uebergang aus der negativen, pantheiſtiſchen zu der poſitiven mit der Wirklichkeit übereinſtimmenden Philoſophie mit voller Offenheit und Entſchiedenheit, weiſt nach, daß die Principien der Schule, der er ſeine philoſophiſche Bildung verdankt, unzureichend ſind, die Wahrheit zu erkennen, und ſie zeigt dieſes in einer Sphäre, in welcher jene eine vollkommene Erkenntniß der Wahrheit behauptet, in der chriſtlichen Religion. Bekannt-

lich rühmt ſich jene Schule der vollkommenen Einheit mit den Wahrheiten des Chriſtenthums, und der Meiſter hat es unverholen geſagt, daß der abſolute Begriff der adäquate Ausdruck für die chriſtliche Wahrheit ſei, während dieſe ſelbſt ihren Inhalt nicht in dieſer wahren Form des Begriffs, ſondern der bloßen Vorſtellung wiſſe. Was dieſes heiße, d. h. welche Konſequenz darin liegt, hat man in der neueſten Zeit nicht ermangelt, geltend zu machen und zur vollen Anwendung zu bringen. Die ganze Billrothſche Schrift iſt eine fortwährende direkte und indirekte Widerlegung des Meiſters. Aber auch das iſt das große Verdienſt der Schrift, daß ſie den wahren Gehalt der Hegelſchen Philoſophie in ſich aufnimmt und weiter führt, von der ſtrengen Forderung ihrer Dialektik nicht abgeht, ſondern ihr Genüge zu leiſten bemüht iſt. Denn nur ſo kann auch wirklich fortgeſchritten werden, wenn das Vorhandene erkannt und im Fortgange ſo umgewandelt wird, daß es nur in eine tiefere und höhere Einheit übergegangen iſt, und, wie jene Schule ſagt, nur als aufgehobenes Moment erſcheint. Denn Niemand wird ſich überreden, welcher den Gang der Spekulation verſteht, daß die über Hegel hinausgehende Philoſophie es anders, als auf die gedachte Weiſe vermag. Es iſt nicht zu läugnen, daß keine Philoſophie ſeit Kant ſo einflußreich auf alle Zweige der Wiſſenſchaften eingewirkt hat, freilich nur auf der Grundlage ihres unmittelbaren Vorgängers, Schelling, der hier die Bahn gebrochen hat und ein viel tieferes und reicheres Syſtem im Keime dargelegt, als ſein Schüler Hegel eingeſehen hat. Daher iſt er weit entfernt, es in ſeiner Darſtellung erreicht zu haben. Seinen poſitiven, über Hegel hinausgehenden Standpunkt hat Billroth beſonders einer Reihe von Männern zu danken, welche zum Theil ſchon längſt, zum Theil in der neuern und neueſten Zeit einen neuen poſitiven Grund gelegt haben, der immer mehr in die Erſcheinung treten, und die Hegelſche Philoſophie in die Vergangenheit ſetzen wird. Der Verfaſſer hat nicht ermangelt, die Schriften, denen er ſeinen in dieſer Schrift dargelegten

Fortſchritt über ſeine Schule verdankt, aufzuführen. Nur iſt zu bedauern, daß er in dieſer Beziehung manchen dieſer Philoſophien nur theilweiſe gefolgt iſt, und gerade in ſehr wichtigen Lehren, die ihn weiter gefördert hätten, wenn er ſie in ſich aufgenommen hätte, nicht. Dieſes gilt beſonders von Lehren der Güntherſchen und Baaderſchen Philoſophie. Aber dieſe Uebergänge wollen freilich erſt durch das Leben, durch innere und äußere Erfahrungen vermittelt ſein, und bedürfen der Zeit der Reife. Wäre der treffliche Billroth nicht ſo früh aus dem Forſchen und Gründen abgerufen worden, ſo wäre ſein Geiſt gewiß bald zu der Vollendung gekommen, zu der er ſo eifrig und raſtlos geſtrebt hat. Seine vorliegende Schrift iſt das ſchönſte Denkmal ſeines tief forſchenden Geiſtes, und ſeines eben ſo tief religiöſen Bewußtſeins. Das Publikum muß es daher ſeinem Nachfolger gewiß ſehr danken, daß er dieſelbe veröffentlicht und zur Anerkennung des trefflichen Mannes als öffentlichen Lehrers und Schriftſtellers das Seinige beigetragen hat.

Druckfehler.

Seite 57 Zeile 12 v. O. ſtatt S. 283 l. §. 283.
„ 65 „ 14 v. U. iſt nach durch das Wort und ausgefallen.

Ueber den wiſſenſchaftlichen Anfang der Philoſophie.

Sendſchreiben an den Herausgeber der Zeitſchrift für Philoſophie und ſpekulative Theologie

von

Ch. H. Weiße.*)

Die Lectüre Ihres Sendſchreibens an unſern Freund Sengler hat, mein verehrter Freund, aufs neue den lebhaften Wunſch in mir erweckt, mich mit Ihnen noch einmal über eine und die andere jener Haupt- und Grundfragen zu beſprechen, deren verſchiedene Beantwortung durch Sie und durch mich es bisher nicht zu einer wirklichen Uebereinſtimmung unſerer beiderſeitigen philoſophiſchen Syſteme, trotz der ſo augenfälligen Verwandtſchaft ihrer Tendenz und der ihnen zum Grunde liegenden Weltanſicht, hat kommen laſſen. Es iſt mir in dieſem Augenblicke nicht möglich, dieſen Wunſch in ſeinem ganzen Umfange zu befriedigen, doch kann ich mich nicht enthalten, in Bezug auf

*) Indem ich das Sendſchreiben meines Freundes abdrucken laſſe, bediene ich mich der von ihm am Schluſſe mir gegebenen Erlaubniß, meine Erinnerungen und Bedenken zugleich damit bekannt zu machen. Die dritte Abhandlung dieſes Heftes ſucht dieſe in umfaſſenderm Zuſammenhange darzulegen. Um jedoch dem Leſer durch unmittelbare Zuſammenſtellung des Für und Wider die Ueberſicht und das eigene Urtheil zu erleichtern, habe ich mir erlaubt, meinen Gedanken die Form von Anmerkungen zu vorliegendem Texte zu geben. Die hier und da dem gegenwärtigen Aufſatze beigefügten Zahlen beziehen ſich daher auf die Anmerkungen am Schluſſe meiner Abhandlung.

Der Herausgeber.

einen mit ausdrücklicher Oppoſition gegen eine meiner frühern Aeußerungen von Ihnen zur Sprache gebrachten Punkt einen Anfang dazu zu machen. Ich meine Ihre S. 62 ff. ausgeſprochene Entgegnung auf meine Behauptung, daß „der wahre wiſſenſchaftliche Anfang der Philoſophie bis jetzt noch nicht gefunden ſei.“ Ich wähle dieſen Punkt aus einem doppelten Grunde zum Gegenſtand meiner diesmaligen Erörterung. Erſtens, weil ich hoffe, daß von ihm aus, dafern es mir gelingen ſollte, ihn mit hinlänglicher Klarheit in das Licht zu ſtellen, welches ich ihm zu geben wünſchte, von ſelbſt und ohne mein ausdrückliches Zuthun ſich mancher Aufſchluß über die in unſern beiderſeitigen Syſtemen ſonſt noch zurückbleibenden Differenzen ſich ergeben wird. Sodann weil ich mich zufällig gerade hier im Stande ſehe, Ihnen etwas ſchon zu früherer Zeit ſchriftlich Aufgezeichnetes vorzulegen — ein Bruchſtück meiner „ſpekulativen Logik,“ in deren weiterer Ausarbeitung mich, wie Ihnen bekannt iſt, vor Jahr und Tag das Unternehmen meiner „evangeliſchen Geſchichte“ unterbrochen hat. Dieſes Bruchſtück nämlich enthält eben jenen Anfang ſelbſt, wie ich ihn faſſen zu müſſen glaube, um den Anforderungen zu genügen, die mit Recht an einen nicht zufälligen, ſondern nothwendigen, nicht ſubjektiv beliebten, ſondern wiſſenſchaftlich gerechtfertigten Anfang der Philoſophie geſtellt werden. Zwar ob mir dieſes Bruchſtück gegenwärtig im Ausdruck noch vollkommen genügen würde, wage ich in dieſem Augenblicke ſelbſt nicht zu entſcheiden, da mir zu einer ſorgfältigen Prüfung deſſelben die Zeit mangelt. Daß ich indeß zu den dort ausgeſprochenen Ideen mich ihrem weſentlichen Inhalte nach zur Zeit noch bekennen darf, davon habe ich mich eben jetzt auf Anlaß Ihrer im entgegengeſetzten Sinne ausgeſprochenen Bemerkungen neuerdings wieder überzeugt. Erlauben Sie mir die Gründe kürzlich auseinanderzuſetzen, weßhalb ich mich nicht entſchließen kann den von mir, wie ich glaube, entdeckten Anfangspunkt der Erkenntnißlehre und der Philoſophie überhaupt gegen denjenigen zu vertauſchen, welchen Sie als den bereits ſeit Locke gefundenen bezeichnen.

Die nähere Beſtimmung, welche Sie von dieſem durch Sie gebilligten und adoptirten Anfange geben, lautet ſo: „er iſt, was Locke überhaupt Erfahrung, näher Senſation, Kant Sinnlichkeit, Hegel mit bezeichnender Charakteriſtik ſinnliche Gewißheit nannte; er iſt“ — ſo berichtigen Sie Selbſt weiterhin dieſe Ausdrücke ihrer Vorgänger, — „die unmittelbar als ſchlechthin Einfaches auftretende Empfindung, worin,“ (erlauben Sie mir, auch dieſe Worte noch zu unterſtreichen, die von Ihnen Selbſt nicht unterſtrichen ſind) „worin am Urſprünglichſten das Subjektive und Objektive zuſammenfällt und ununterſcheidbar ſich durchdringt.“ Mit dieſen letzten von mir, aber nicht von Ihnen unterſtrichenen Worten ſcheinen Sie mir halb unwillkührlich eine wichtige Forderung an jenen Anfang der Philoſophie zugeſtanden zu haben, die jener von Ihnen gebilligte Anfang eben unerfüllt läßt. Offenbar nämlich wird in Ihren Worten dies anerkannt: daß der Anfangspunkt der Philoſophie ein Moment des Zuſammenfallens, des ununterſcheidbar ſich Durchdringens von Subjekt und Objekt enthalten, daß er durch ſolches Moment ſich als Anfang deſſen, zu dem er der Anfang ſein ſoll, rechtfertigen müſſe. Allein — verzeihen Sie mir die Unumwundenheit, mit der ich dies ausſpreche; Sie Selbſt wollen ja nichts Anderes, als offene, ſcharfe Prüfung Ihrer Sätze — in die Art und Weiſe, wie Sie dieſer Forderung genügen wollen, ſcheint ſich mir ein Mißverſtändniß des Sinnes der Forderung eingeſchlichen zu haben. Wenn an den wiſſenſchaftlichen Anfang der Philoſophie das Anſinnen geſtellt wird, daß in ihm ſich Subjektives und Objektives (unmittelbar, wollen wir hinzuſetzen, denn eine vermittelte Einheit wird auch im Fortgange der Philoſophie gefordert) zuſammenfallend zeigt: ſo kann unter dem Subjekt, welches mit ſeinem Objekt zuſammenfallen ſoll, doch wohl kein anderes gemeint ſein, als das eigene Subjekt des Philoſophirens. Denn wozu ſonſt dieſe Forderung, wenn ſie nicht dienen ſoll, uns einen ſolchen Anfang der Philoſophie zu ſichern, durch den wir ſogleich mit Einem Schlage auf das

eigenthümliche Gebiet der philoſophiſchen Spekulation verſetzt werden, welches eben kein anderes iſt, als dasjenige, worin ſich das Erkennen, welches außerhalb der Philoſophie von ſeinem Gegenſtande getrennt iſt, mit dieſem Gegenſtande identiſch weiß? Nicht darum kann es uns beim Philoſophiren zu thun ſein, irgendwo außer uns, oder immerhin auch irgendwo in uns außer der Philoſophie ſelbſt einen Punkt zu wiſſen, wo Subjekt und Objekt zuſammenfällt, ſondern in unſerm Philoſophiren und durch daſſelbe uns in dieſen Punkt, falls es einen ſolchen giebt, hineinzuverſetzen, unſer philoſophirendes Subjekt in die Identität mit ſeinem Objekt zu verſenken. Dies nun aber iſt es eben, was ich an jenem Anfange, der nach Ihnen ſeit Locke der anerkannte Anfang der Philoſophie ſein ſoll, vermiſſe. Dasjenige Subjekt, welches in der Empfindung, in der Senſation, in der ſinnlichen Gewißheit mit ſeinem Objekt identiſch iſt, iſt offenbar nicht das philoſophirende. Wäre es das philoſophirende, dürfte es ſchon hier, wo doch eben nach einer ſolchen unmittelbaren Einheit des philoſophirenden Subjekts mit ſeinem Objekte gefragt wird, durch ſich ſelbſt und ohne Weiteres für das philoſophirende gelten: ſo würde daraus folgen, daß alle Menſchen, ja daß nicht alle Menſchen nur, ſondern alle empfindende Geſchöpfe, alſo auch die Thiere, Philoſophen ſind. Will man dieſe Folgerung nicht zugeben, ſo zeigt ſich dann unwiderſprechlich, daß man zu jener angeblichen Identität des Subjektiven und des Objektiven, welche in der Empfindung liegen ſoll, das Philoſophiren von Außen herzubringt, ſtatt daſſelbe in jener Einheit ſelbſt, als das ſubjektive Moment der Einheit, unmittelbar gegenwärtig zu haben. Das Philoſophiren, welches von dieſem Anfangspunkte aus ſich ergiebt, iſt, inſofern nämlich nicht zu dieſem Anfange unbewußt noch ein anderer Anfang herzugebracht wird, nicht ein Philoſophiren in der Identität mit ſeinem Objekte, ſondern über dieſe Identität; eine Verſtandesreflexion, welche die Identität von Subjekt und Objekt als eine äußerlich gegebene ſich gegenüber hat, ſie beſchreibt, oder in der Weiſe

einer Hiſtorie erzählt, ſtatt ſie in ſich ſelbſt zu erleben und in wiſſenſchaftlicher Darſtellung zur Gegenwart und Wirklichkeit auch für Andere zu bringen.¹)

Je ſorgfältiger ſich nun, verehrter Freund, vor dem ſo eben angedeuteten Abwege, meiner, wie ich glaube, wohlbegründeten Ueberzeugung zufolge, auch Ihre Erkenntnißlehre zu hüten hat, um ſo dringender möchte ich Sie bitten, bei der nochmaligen Durcharbeitung derſelben, zu der Sie zu ſchreiten im Begriffe ſind, den Ausgangspunkt des Ganzen noch einmal in ernſte Erwägung zu ziehen. Ich habe es ſtets als eines Ihrer wahrhaften Verdienſte betrachtet, — als ein Verdienſt ſowohl an ſich ſelbſt oder um die Wiſſenſchaft, als auch, um dazu insbeſondere noch mich zu bekennen, als ein perſönliches Verdienſt um mich, indem in mir ſelbſt die entſprechende Einſicht nicht ohne Ihre Mitwirkung erwacht iſt, — das Bewußtſein von der Nothwendigkeit eines beſtimmten, und zwar eines erkenntnißtheoretiſchen Anfangs der Philoſophie mit Entſchiedenheit und Energie gefaßt und ausgeſprochen zu haben. Sie ſind von den unter Hegels Einfluß gebildeten Philoſophen meines Wiſſens der Erſte, welcher die Philoſophie von dem salto mortale, welches ſie, nachdem Hegel den in ſeiner Phänomenologie gemachten Anfang zurückgenommen hatte, mit der Logik dieſes Denkers in das reine metaphyſiſche Seyn thun wollte, zurückrief und „auf den ehrlichen Weg Kants“ wieder einzulenken nöthigte. Wenn gegenwärtig in der eigenen Schule Hegels die Einſicht wieder vorherrſchend zu werden beginnt, daß vor dem Anfange der „Logik“ ein anderer und zwar ein erkenntnißtheoretiſcher Anfang gefordert ſei, wenn man dort jetzt, in Ermangelung einer andern, durch eine erkannte Autorität beglaubigten Vorwiſſenſchaft wiederum zu der Phänomenologie zurückkehren zu wollen Miene macht: ſo iſt dies ohne Zweifel, mag man es nun eingeſtehen oder nicht eingeſtehen, zum nicht geringen Theile der Einwirkung zuzuſchreiben, die man ſelbſt, ohne es zu wiſſen oder zu wollen, von Ihrer philoſophiſchen Thätigkeit empfunden hat. Gerade nun aber durch dieſes Ihnen

eigenthümliche Bewußtſein über die Nothwendigkeit eines wiſſenſchaftlichen Anfangs gewinnt der Anfang als ſolcher für Ihre Philoſophie eine Wichtigkeit, die er nicht für alle frühere Philoſophieen hatte. Wenn Hegel — um einſtweilen bei dieſem Philoſophen ſtehen zu bleiben, dem gegenüber Sie die Forderung ſolchen Anfangs hauptſächlich, und mit Recht geltend machen — wenn Hegel ſeine Phänomenologie mit der „ſinnlichen Gewißheit" eröffnete, ſo geſchah dies nicht eigentlich mit der Prätention, hiermit einen abſoluten, ein für allemal gültigen und jeden andern ausſchließenden Anfang für das Syſtem der Philoſophie als ſolches feſtzuſtellen. Das genannte Werk kündigte ſich in ſeiner Anlage und ſeinem Ideengang ſo ſehr als ein durch die beſondere Entwickelungsſtufe, auf der ſich damals die Philoſophie überhaupt und der philoſophirende Geiſt ſeines Verfaſſers insbeſondere befand, bedingtes an, daß es keineswegs befremden, ja nicht einmal überraſchen konnte, wenn dieſer ſein Verfaſſer daſſelbe ſpäter keineswegs mehr, als die objektiv nothwendige, als die wiſſenſchaftliche Vorausſetzung derjenigen Disciplin, die nun von ihm zu der eigentlich erſten im Syſtem der Philoſophie erhoben ward, der „Logik" behandelte. Andrerſeits ward durch dieſen Schritt auch der Anfang der Logik nicht dergeſtalt als der Anfang der Philoſophie ſelbſt geſetzt, daß dadurch ein anderer Anfang wäre ausgeſchloſſen worden. Es ward nach wie vor anerkannt, daß dieſer Anfang, um richtig verſtanden zu werden, mancher einleitenden Betrachtungen bedürfe, und der Meiſter ſelbſt ermangelte nicht, in der Anſtellung ſolcher Betrachtungen mit ſeinem Beiſpiel voranzugehen, ohne darum weder auf die Phänomenologie zurückzukommen, noch in andrer Weiſe den Begriff ſolcher Anfangs- und Vorwiſſenſchaft definitiv abzuſchließen. Später haben wir es geſchehen ſehen, daß Jünger Hegels, und zwar ſolche, die keineswegs zu den unbedeutendſten, oder an eigener produktiver Kraft ärmſten gehören, geradezu behaupten, die Philoſophie habe gar keinen eigentlichen Anfang, ſondern ſie könne ihre „immanente Entwickelung des Gedankens" bei jedem Objekt,

an jeder beliebigen Stelle anknüpfen. Sie dagegen, Freund, dringen und dringen mit Recht auf einen wiſſenſchaftlich gültigen, nicht wiederum durch einen andern zu erſetzenden und nicht weiter auf einen andern zurückführenden Anfang. Dadurch erhält der ſcheinbar Ihnen mit Hegels Phänomenologie gemeinſchaftliche Anfang offenbar eine andere Bedeutung bei Ihnen, was Sie auch ſehr wohl wiſſen und zu vertreten Sich gerüſtet zeigen. Aber eben dieſe entſchiedener und prägnanter ausgeprägte Bedeutung iſt es, was gar leicht zur Folge haben kann, daß ein Fehlgriff in dem Anfange auf eine Weiſe, wie ſonſt nicht, verhängnißvoll auch für den Fortſchritt wird. Erlauben Sie mir, die eben ausgeſprochene Behauptung an einer Gegenüberſtellung des weiteren Ganges der Hegelſchen Phänomenologie und desjenigen, den Sie nach Ihren Andeutungen in Ihrer neu zu geſtaltenden Erkenntnißlehre einzuſchlagen gedenken, kürzlich zu erläutern; wobei ich Sie übrigens nicht zu überſehen bitte, daß ich nur in dieſer einen Beziehung, in Betreff der Frage nach dem objektiven Genügen der Erkenntnißlehre zur philoſophiſchen Einleitungswiſſenſchaft, auf die Seite Ihrer Gegner trete, während ich in anderer Beziehung der Intention jenes Werkes volle Gerechtigkeit widerfahren laſſe. — Hegel nennt den Anfangsbegriff der Phänomenologie nicht, wie Sie, Empfindung, ſondern ſinnliche Gewißheit, und deutet ſchon damit an, daß es ihm bei der Betrachtung dieſes Begriffs nicht um die Senſation, die Sinnenempfindung und Sinnenwahrnehmung als ſolche zu thun iſt, ſondern um das Moment der Gewißheit, das heißt offenbar des Wiſſens, des Erkennens in der Senſation. Es trifft daher bei ihm dasjenige ein, was ich vorhin als einen bei dem mit Hegel Ihnen gemeinſchaftlichen Verfahren möglicher Weiſe eintretenden Fall ſetzte, nämlich daß zu jenem Anfange, der mit der Senſation gemacht werden ſoll, noch ein anderer Anfang hinzugebracht wird, ein ſolcher, durch welchen das philoſophirende Subjekt, welches bei einer andern Betrachtungsweiſe der Senſation nur als ein äußerlicher Zuſchauer ſich verhält, ſich in dieſelbe

hineinverſetzt. Zwar geſchieht dies bei Hegel nicht unbewußt, ſondern mit vollem Bewußtſein; ihn intereſſirt an dieſer Stelle die Senſation nur inſofern, als das philoſophiſche Denken darin ſchon gegenwärtig iſt und in dem Inhalte der ſinnlichen Empfindung (für einen Augenblick) ſeinen eigenen Inhalt, die abſolute Wahrheit, zu haben meint. Darum iſt es auch für ihn ganz folgerecht, wenn er die Dialektik dieſer Stufe, was Sie ihm (S. 65) zum Vorwurf machen, in dem Gewahrwerden der Relativität des räumlichen Hier und des zeitlichen Jetzt, in dem Sichaufheben, Sichnegiren der Raum- und Zeitunterſchiede findet[2]). In dieſer Wahrnehmung nämlich hebt ſich — zwar nicht die Sinnlichkeit, die Empfindung als ſolche, wohl aber die ſinnliche Gewißheit auf; das Denken gelangt dadurch zu dem Bewußtſein, daß es an den Momenten der ſinnlichen Empfindung keinen wahren, keinen bleibenden Inhalt hat, wie es ihn als philoſophiſches Denken haben will, und findet ſich genöthigt, einen andern Inhalt aufzuſuchen. Die Dialektik iſt alſo hier, wie ſie es in der Erkenntnißlehre ſein ſoll, eine wirklich immanente; ſie iſt es darum, weil ſogleich in dem Anfangsbegriffe das philoſophirende Subjekt, als Gewißheit, mit ſeinem Objekte, — dies nämlich iſt hier der ſinnliche Inhalt, — in Eins geſetzt war. Das Unbefriedigende dieſes Hegelſchen Anfangs, wiefern er nämlich als Anfang der Philoſophie überhaupt gelten ſollte, würde nur etwa darin beſtehen, daß dieſe zwei Momente, die nicht an ſich oder unmittelbar Eins ſind, die Sinnlichkeit und die Gewißheit oder vielmehr das einen Inhalt in Form der Gewißheit ſuchende Denken, dennoch unmittelbar als Eines geſetzt werden; während doch die Sinnlichkeit gar wohl auch ohne das Denken, das Denken oder die reine Gewißheit (wie ich in meiner beifolgenden Darlegung des wahren Anfangs der Philoſophie gezeigt zu haben meine) gar wohl auch ohne einen ſinnlichen Inhalt geſetzt werden könnte. Es erſcheint alſo bei jenem Denker als willkührlich, daß er gerade dieſen Anfang macht; er hätte der Gewißheit, wenn er ihr einmal von vorneherein einen beſtimmten Inhalt geben wollte,

eben ſo gut jeden beliebigen andern, als gerade den ſinnlichen Inhalt geben können; höchſtens empiriſch läßt es ſich rechtfertigen, daß er dieſen Inhalt als pſychologiſch zunächſt gegebenen wählte. Dies haben Sie, mein Freund, ſehr richtig herausgefühlt; Sie haben — ſei es immerhin nicht mit ausdrücklicher Rückbeziehung auf dieſen Hegelſchen Anfang, der beides ſchon in Eins geſetzt enthält, — gar ſcharfſinnig bemerkt, daß nur Eins von beiden, entweder die Sinnlichkeit, oder die Gewißheit der wahre Anfang ſein könne. Aber in der Wahl zwiſchen dieſen beiden möglichen Anfangspunkten, der reinen Sinnlichkeit und der reinen Gewißheit, haben Sie, wie mich bedünken will, fehlgegriffen. Kaum glaube ich, daß Sie Selbſt dies fernerhin in Abrede ſtellen werden, wenn Sie neben dem bereits oben Erinnerten noch Folgendes bedenken wollen.

Sie geben mir (S. 65) ausdrücklich die früher von mir ausgeſprochene Forderung zu, daß in dem Anfange als ſolchem ſchon der Antrieb zum weiteren dialektiſchen Fortſchritte enthalten ſein müſſe. Faſt muß ich fürchten, daß Sie bei dieſem Zugeſtändniſſe die Bedeutung deſſen, was Sie zugeſtehen wollten, nicht hinreichend in Erwägung gezogen haben. Den Fortſchritt nämlich, den Sie weiterhin andeuten, kann ich durchaus nicht für einen wirklich dialektiſchen erkennen, auch nicht in dem Sinne, wie der von Ihnen verworfene Hegelſche Fortſchritt allerdings ein dialektiſcher iſt [3]). In dem ſinnlichen Empfinden ſoll, ſagen Sie (S. 67), ſchon gegenwärtig, verwachſen ſein ein Allgemeines, die Kategorien (Univerſalien) der Zeit und des Raumes. Dies ſei das dem Subjektiven wie dem Objektiven der Empfindung gemeinſame, ſie eigentlich verbindende aprioriſche Element; vermöge dieſer Raum-Zeitlichkeit (S. 68) beziehe ſich das ſinnlich Empfundene und ordne ſich ein dem unendlich ſich vermittelnden Zuſammenhange der Dinge, und wie auch im Einzelnen das ganze Syſtem der Kategorien ſpecificirt gegenwärtig ſei, ſo ſei nicht minder auch das unmittelbare Wiſſen deſſelben (d. h. wohl eben das Empfinden als ſolches?) ſolch ein unmittelbares Unterſcheiden, eben ſo Gegenſetzen, als

Beziehen auf ſein Anderes, kurz ein Denken. — Dies alſo, wenn ich Sie recht verſtehe, nach Ihnen in ſeinen Haupt- und Grundzügen die erkenntniß-theoretiſche Dialektik, durch welche das Empfinden zum Denken hinübergeführt werden ſoll. Hier nun muß ich zuvörderſt das Faktum, auf deſſen Vorausſetzung dieſe angebliche Dialektik beruht, in Abrede ſtellen. Es iſt nicht wahr, daß das reine Empfinden als ſolches die Allgemeinheiten der Zeit und des Raumes oder irgend eine andere Kategorie als Kategorie, als Allgemeinheit (denn darauf kommt es hier doch wohl an; ſonſt könnte man ja etwa auch ſagen, daß ſchon das blos körperliche, lebloſe Daſein Raum, Zeit und andere Kategorien einſchließe, weil es nämlich dieſe Kategorien vorausſetzt und durch ſie bedingt wird,) in ſich halte. Wie kommt es, Freund, daß Sie, und daß gleich Ihnen manche andere Philoſophen unſerer Tage (es ſei erlaubt, als einen auffallenden Beleg hierfür die wunderliche kleine Schrift des übrigens ſo wackeren, aufrichtig von mir hochgeſchätzten Erdmann über das Verhältniß von Leib und Seele anzuführen) bei ihren Spekulationen ſo ganz und gar zu vergeſſen ſcheinen, daß es außer den Menſchen oder den vernünftigen Geiſtern noch andere empfindende Weſen, daß es mit Einem Worte, eine Thierwelt giebt *)? Hier, wenn irgendwo, haben wir doch wohl jene, „als ſchlechthin Einfaches auftretende Empfindung" zu ſuchen, welche Sie mit gutem Recht von der „Erfahrung," von der „ſinnlichen Gewißheit" und mit welchen andern Namen ſonſt jene ſchon gemiſchten Seelenthätigkeiten bezeichnet werden mögen, noch unterſchieden wiſſen wollen. Iſt nun die Dialektik, durch welche Sie das Empfinden über ſich ſelbſt zum Denken hinausführen wollen, wirklich eine objektive, in der Sache

*) Allerdings ſprechen Sie Selbſt (S. 70) ſogar von einem Denken der Thiere, ja der Pflanzen, aber doch unverkennbar wohl mit dem Bewußtſein, hiermit nichts mehr als nur eben eine ganz dunkle und unvollkommene Analogie ausſprechen zu können, mit der Sie in dem gegenwärtig von mir zur Sprache gebrachten Zuſammenhange ſchwerlich werden Ernſt machen wollen.

ſelbſt begründete: wie geht es zu, daß ſich dieſelbe nicht bereits in der Thierwelt geltend macht; daß zwiſchen dem thieriſchen Empfinden, Vorſtellen, Wahrnehmen und dem ſelbſtſtändigen, d. h. denkenden Hervortreten jener Allgemeinbegriffe, welche Sie bereits dem Empfinden als ſolchem für immanent erklären wollen, ein für allemal eine den blos thieriſch-empfindenden Weſen unüberſteigliche Schranke gezogen iſt?") Gewiß werden Sie nicht zu der gewöhnlichen Ausflucht der Hegelſchen Schule Ihre Zuflucht nehmen wollen, der Begriff, die Idee ſeien in der Natur nicht als ſolche, ſondern nur in der Entäußerung ihrer ſelbſt gegenwärtig; auch die Empfindung trete mithin dort nicht in der Wahrheit ihres Begriffs, wo ſie mit dem Denken Eins iſt, ſondern in einer dieſer Wahrheit unangemeſſenen Vereinzelung auf. Denn geſetzt auch, was ich meinerſeits zwar nicht zugeben kann, dieſe Ausflucht erweiſe ſich als zureichend innerhalb der Real-Philoſophie für die Dialektik, welche von der Natur zum Geiſte überleiten ſoll *), ſo würde ſie doch in der Erkenntnißlehre unkräftig bleiben, weil hier der Begriff ſolchen „Außerſichſeins" nicht vorausgeſetzt werden kann, und es daher mit jener Immanenz des Nachfolgenden in dem Vorangehenden jedenfalls

*) Wenn der Begriff der Natur, wie es unſtreitig die Aufgabe wahrhafter Dialektik iſt, aus ſich ſelbſt zum Begriffe des Geiſtes hinübergeführt werden ſoll, ſo kann dies nur dadurch geſchehen, daß er als Totalität gefaßt wird, nicht aber in einer einzelnen ſeiner Beſtimmungen, — ſolche einzelne Beſtimmungen des Geſammtbegriffs der Natur ſind nämlich die einzelnen Naturgeſchöpfe. Ich halte es darum für falſch, mit Hegel und (nach jener eben erwähnten Darſtellung) mit Erdmann die Naturphiloſophie mit dem Begriffe des animaliſchen Organismus zu ſchließen; der wahre Schluß iſt mir vielmehr, wie ich ſchon früher in dieſer Zeitſchrift (Bd. I. Heft 2. S. 184) andeutete, der Begriff des Weltſyſtems. Zu dieſem, aber nicht unmittelbar zum Begriffe des Geiſtes, leitet der Begriff des natürlichen Organismus aus ſich ſelbſt durch immanente Dialektik hinüber, und er iſt es, welcher das Werden des Organismus zum Geiſte vermitteln muß.

ſtrenger genommen werden muß. Alſo, wie geſagt, ſchon thatſächlich oder empiriſch betrachtet iſt es eine irrige Behauptung, daß der Uebergang vom Empfinden zum Denken ein ſtetiger ſei, oder daß in dem Empfinden als ſolchem ſchon die Kategorien des Denkens gegenwärtig ſeien [5]). Freilich, wenn das Thier empfindet, ſo empfindet es in einer beſtimmten Zeit, wenn es einen Gegenſtand vorſtellt, oder wahrnimmt, ſo ſtellt es ihn in einem Raume vor: aber dieſes ſelbſt, die Zeitlichkeit und Räumlichkeit ſeines Empfindens und Vorſtellens, ſo wie ohnehin die Urſächlichkeit und der übrige begriffliche Zuſammenhang des Empfundenen und Vorgeſtellten ſind nicht für ſein Empfinden und Vorſtellen, nicht in ſeinem Empfinden und Vorſtellen das, was ſie ſind. Nur von dem menſchlichen Empfinden und Vorſtellen, von dem Empfinden und Vorſtellen der Vernunftweſen kann geſagt werden, daß es an ſich ſelbſt ſchon jene Kategorien oder Univerſalien enthält, darum nämlich, weil es von Haus aus mehr als nur einfaches Empfinden, mehr ſelbſt, als nur rein ſinnliches Vorſtellen, weil es, mit Einem Worte, ſinnliches Bewußtſein, ſinnliche Gewißheit iſt.

Wiefern man Ihnen nun aber auch etwa das Zugeſtändniß machen wollte, von dem thieriſchen Empfinden abſehen zu dürfen, und ſogleich mit dem menſchlichen, welches uns, inſofern vom Erkennen die Rede iſt, allein intereſſirt, beginnen zu können: ſo kann es Ihnen nach dieſem Allem nicht verborgen bleiben, daß Sie wenigſtens auf die dem Hegelſchen Anfang von Ihnen zugedachte Verbeſſerung zu verzichten hätten, ſo ſehr dieſelbe übrigens, wie ich bereits anerkannt habe, an ſich ſelbſt auf einer ganz richtigen und ſcharfſinnig gedachten Unterſcheidung beruht. Es iſt nicht die einfache, ſinnliche Empfindung, ſondern es iſt eben nur das, was Hegel treffend die ſinnliche Gewißheit nennt, worin Sie auch nur empiriſcher Weiſe durch reflektirende Analyſe jene allgemeinen Beziehungen als enthalten nachzuweiſen vermöchten, welche, im Vorſtellen verſelbſtſtändigt und zum Bewußtſein gebracht, das Empfinden zum Denken erheben. Allein auch ſo noch würde Ihre vorläufig

ſkizzirte Darſtellung (von der erſten Auflage der „Erkenntnißlehre“ zu ſprechen enthalte ich mich in Folge Ihrer Warnung (S. 47) abſichtlich) von den im Vorhergehenden von mir erhobenen Ausſtellungen nicht wohl freigeſprochen werden können. Wenn Sie (S. 65 f.) jenes dialektiſche Hervortreiben der Negativität aus dem Standpunkte der ſinnlichen Gewißheit ablehnen, durch welches Hegels Phänomenologie ſich über dieſen Standpunkt erhebt: ſo haben Sie damit, für ſolche Leſer wenigſtens, denen die vorhin von mir nachgewieſene Beſchaffenheit Ihres Anfangspunktes nicht unbemerkt geblieben iſt, deutlich genug die Beſchaffenheit auch des Fortganges, den ſie von dieſem Anfangspunkte aus nehmen wollen, bezeichnet. Es iſt eben nur eine äußerliche Reflexion, durch welche Sie bemerklich machen, daß in der Empfindung (der menſchlichen, nicht der bloß thieriſchen) noch ein Mehreres enthalten iſt, als das einzelne Empfundene, als ihr beſonderer oder endlicher Inhalt; daß in ihr zunächſt zwar die allgemeinen Vorſtellungen der Zeit und des Raumes, ſodann aber überhaupt jene aprioriſchen Univerſalien enthalten ſind, welche weiterhin den Gegenſtand Ihrer Ontologie ausmachen. Wäre es das Empfinden ſelbſt, welches ſich, in der Weiſe, wie ich ſolches für die unumgängliche Forderung einer wahrhaft ſpekulativen Erkenntnißlehre halte, durch eine ihm inwohnende Dialetik zum Denken forttriebe: ſo bekenne ich nicht einzuſehen, in welcher andern Weiſe dies geſchehen könne, als in der von Ihnen verworfenen Hegelſchen. Denn um freiwillig ihren Standpunkt zu verlaſſen, muß die ſinnliche Gewißheit zuvor an ſich die Erfahrung gemacht haben, daß ſie eben nicht Gewißheit iſt; ihr eingebildeter Inhalt muß ihr unter den Händen zerronnen und verſchwunden ſein. Wie aber dieſes Vreſchwinden geſchehe, dies hat Hegel, wie Sie Selbſt wohl nicht in Abrede ſtellen werden, mit eben ſo viel Wahrheit als dialektiſcher Schärfe und Tiefſinn dargeſtellt. Auch kann ich Ihnen nicht zugeben, daß in dieſem erſten dialektiſchen Schritte Hegels der Grund zu ſeiner nachmaligen fehlerhaften Erhebung des logiſchen All-

gemeinbegriffs über die Realität und Concretion des Individuellen liege. Es stände ſchlimm um die Philoſophie, wenigſtens um die ſyſtematiſche, durch dialektiſche Methode gebildete Philoſophie, wenn bei jeder dialektiſchen Negation das einmal Negirte auch wirklich für alle weitere Folge negirt bleiben müßte; wie Sie hier zu behaupten ſcheinen, daß Hegel darum, weil er hier die ſinnliche Gewißheit ſich ſelbſt zur Unwahrheit werden läßt, ein für allemal „dem Erkennen in ſeinem Urſprunge (damit nämlich meinen Sie eben die Empfindung, die Sinnlichkeit) den Schein der Unrealität des blos Subjektiven aufdrücke." Wie überall, ſo auch hier wird es vielmehr darauf ankommen, ob das zuerſt Negirte nicht im weiteren Verlaufe in der Weiſe ächter Dialektik durch Negation der Negation wiederhergeſtellt werde; und zwar im gegenwärtigen Falle um ſo mehr, als Sie ja Selbſt nicht werden behaupten wollen, daß dieſe ſinnliche Gewißheit, die hier aufgehoben wird oder vielmehr ſich ſelbſt aufhebt, ſchon eine ſolche ſei, welche der Allgemeinheit der Kategorien als etwas Wahrhafteres, Realeres entgegengeſtellt werden könne [6]).

Ich brauche nicht zu wiederholen, mein theurer Freund, daß ich es mit dieſen Bemerkungen nicht darauf abgeſehen habe, jenen Hegelſchen Einſchritt als den wahren Anfang der Philoſophie überhaupt und der Erkenntnißlehre insbeſondere zu vertreten, oder Sie auf denſelben zurückführen zu wollen. Wie ſchon geſagt, Sie haben den weſentlichen Mangel dieſes Anfangs als Anfangs, die Vermiſchung von Begriffsbeſtimmungen, die fürerſt noch getrennt gehalten, oder deren Vereinigung durch eine weitere wiſſenſchaftliche Unterſuchung gerechtfertigt werden müßte, mit feinem und ſichern Takte aufgefunden. Aber davon wünſchte ich Sie zu überzeugen, daß, nachdem Sie dies Geſchäft der Sonderung des in dem Hegelſchen Begriff der „ſinnlichen Gewißheit" allerdings zu Sondernden ſo glücklich vollbracht, Sie nicht mit gleichem Glück zum Aufbau Ihres eigenen Syſtems den Grundſtein ausgewählt haben. Hier vielmehr muß ich fürchten, daß der von Ihnen verworfene Stein leicht

um Eckſtein werden können, an welchem Sie bei der Werkthäigkeit an Ihrem Neubau nicht zu ſcheitern Sich vorzuſehen haben. Es iſt nämlich dieſer Stein, wenn ich recht ſehe, derſelbe, deſſen, obwohl, wenn Sie wollen, ungerechtfertigte Gegenwart in Hegels Darſtellung das Moment ausmacht, welches ſie zu einer ſo im tiefſten, großartigſten Sinne dialektiſchen hat werden laſſen, deſſen Mangel dagegen, obgleich in gewiſſem Sinne, nämlich eben von dem Geſichtspunkte der Reinheit jenes Begriffs aus, mit welchem nach Ihnen nun einmal der Anfang gemacht werden ſoll, des Begriffs der Empfindung, ein unſtreitig berechtigter Mangel die Ihrige nicht über den reflektirenden Standpunkt hinwegkommen zu laſſen droht. Es iſt die *philoſophiſche* Subjectivität als ſolche, die ſich an irgend einem Punkte des Denkens *unmittelbar* mit ihrem Gegenſtand, d. h. mit der Allgemeinheit des Seins, identiſch wiſſen muß, um von dieſem Punkte aus für alle andern Punkte des Erkennens die Identität, oder, wo (wie wir Beide im Gegenſatze der Hegelſchen Schule darüber einig ſind, daß es ſich in Beziehung auf alle eigentliche Realität ſo verhält) die Identität nicht mehr ausreicht, die *Immanenz* des ſubjektiven Princips in dem objektiven zu vermitteln. Dieſen Punkt zu finden, darauf kommt es meines Erachtens an, wenn von einem wahrhaften, d. h. von einem wiſſenſchaftlichen, ſyſtematiſchen Anfange der Philoſophie die Rede ſein ſoll. Ich ſtehe in der Meinung, daß mir dieſer Fund gelungen iſt; ſollte ich mich irren, ſo iſt es an Ihnen, Verehrteſter, und an unſern übrigen Mitforſchern, mich eines Beſſern zu belehren. In dieſer Abſicht erlaube ich mir gegenwärtig, Ihnen die früher niedergeſchriebene Darſtellung jenes Anfangspunktes vorzulegen; ich wünſche, daß Sie über dieſelbe und zwar je ſtrenger, deſto beſſer, Ihr Urtheil abgeben mögen, bevor ich wieder daran gehe, dieſelbe dem ausführlicheren Zuſammenhange einzuverleiben, für welchen ſie von Haus aus beſtimmt war.

Ueber das Problem der Erkenntniß.

Erſter Abſchnitt der ſpekulativen Logik

von

Ch. H. Weiße.

I.

Von jeher hat man es als eine der wichtigſten, aber auch ſchwierigſten Aufgaben betrachtet, den richtigen, den wahrhaft wiſſenſchaftlichen Anfang des Philoſophirens zu finden. So ſchwierig dieſe Aufgabe an ſich ſchon iſt, ſo wurde ihre Schwierigkeit noch dadurch erhöht, daß man, obgleich einig darin, daß der Anfang nicht für gleichgültig zu achten, daß eine wichtige und weſentliche Bedeutung ihm zuzuſchreiben ſei, doch keinesweges darüber ins Klare gekommen war, worein eigentlich dieſe Bedeutung zu ſetzen ſei. Mehr oder weniger hat bis auf die neueſte Zeit das Vorurtheil ſeine Geltung behauptet, als müſſe in dem rechten Anfang auf gewiſſe Weiſe ſchon das Ganze enthalten ſein; eingewickelt zwar in einen einfachen, einfach auszudrückenden Begriff, aber doch in einen ſolchen Begriff, aus welchen durch bloße Analyſe der weſentliche Inhalt der ganzen philoſophiſchen Wiſſenſchaft genommen werden könne. Zwar daß der Fortgang, der auf den Anfang folgen ſoll, eine Bereicherung des Wiſſens, des Erkennens ſein müſſe, war nicht in Abrede zu ſtellen. Aber man war ſich bewußt, unter andern an der Mathematik das Beiſpiel zu haben, wie auch die bloße Analyſis einfacher Grundbegriffe eine ſolche Bereicherung und zwar eine unendliche, unüberſehbare gewähren könne, und meinte, die Anwendung dieſes Beiſpiels auf andere Wiſſenſchaften, und unter dieſen auch auf die Philoſophie um ſo unbedenklicher machen zu dürfen, als gerade das Verfahren der Mathematik für

den Typus ächter Wiſſenſchaftlichkeit galt; wofür es nach den Lehren der alten Logik auch ganz unſtreitig zu gelten berechtigt war.

Von einem Princip in dieſem Sinne kann für uns am Beginnen der ſpekulativen Logik um ſo weniger die Rede ſein, als wir hier noch nicht den Anfang der objektiven philoſophiſchen Wiſſenſchaft, ſondern nur den Anfang zu einer ſolchen Betrachtung ſuchen, in welcher und durch welche dieſer Anfang erſt gefunden werden ſoll. Den objektiven Anfang zu finden iſt ein Problem, von welchem wir in der Einleitung zu unſerer Wiſſenſchaft ſehen, daß es ſelbſt nur durch wiſſenſchaftliche Betrachtung gelöſt werden kann. Um den Anfang dieſer Betrachtung, dieſer philoſophiſchen Wiſſenſchaft handelt es ſich uns hier, und wenn es auch irrig ſein würde, dieſen Anfang als der ſubjektiven Willkühr anheim gegeben betrachten zu wollen, ſo iſt doch, ihn zu finden, uns erleichtert durch das Bewußtſein, welches wir über die geſchichtlichen Beziehungen der philoſophiſchen Wiſſenſchaft gewonnen haben. Im Gegenſatz jener Willkühr werden wir nämlich in gewiſſem Sinne ſagen dürfen, daß dieſer Anfang, um als der rechte, als der zum Ziel führende beglaubigt zu ſein, geſchichtlich gegeben ſein muß. Die Philoſophie, als geſchichtlich begründet, als nicht im gegenwärtigen Augenblicke improviſirte Wiſſenſchaft befindet ſich darin mit allen andern Wiſſenſchaften in gleichem Falle, daß ſie auf jeder einzelnen Stufe ihrer Ausbildung ihre Probleme nicht willkührlich zu erfinden, ſondern von der zunächſt gegebenen Stufe aufzunehmen hat. Der Unterſchied zwiſchen ihr und jenen andern Wiſſenſchaften beſteht nur darin, daß das Problem der ſpätern Stufe auf dem frühern nicht unmittelbar ausgeſprochen iſt, ſondern daß es allerdings ſchon einigermaßen eines produktiven, philoſophiſchen Sinnes bedarf, um die vorhandene oder verborgene Geſtalt des Problems aufzufinden.

Wir unſrerſeits werden nach dieſem Allem das Problem unſers Anfangs in unſerm Verhältniſſe zur Philoſophie Hegels zu ſuchen haben, welche wir, wie in der Einleitung gezeigt, als die letzte jener vorangehenden Stufen betrachten.

In dieſem Sinne ſpreche ich, hiſtoriſch anknüpfend, nicht, wenigſtens nicht auf eine Weiſe, die das eigene Urtheil, die eigene Ueberzeugung des Leſers in Anſpruch nähme, hiſtoriſch begründend, die Anſicht aus, daß unſer Anfang eben da wird zu ſuchen ſein, wo die Philoſophie Hegels ihren Abſchluß, ihr Ende erreicht, in dem Begriffe, in der Idee des abſoluten Wiſſens. Was für Hegel das letzte Ergebniß war, der Begriff, deſſen Wirklichkeit er unmittelbar in ſeiner Philoſophie ſelbſt zu haben meinte: das wird für uns zum Problem, von dem unſere philoſophiſche Betrachtung ihren Ausgang nimmt, indem ſie nach der Möglichkeit dieſes Begriffs, und nach der Art und Weiſe, dieſe Möglichkeit in Wirklichkeit umzuſetzen fragt. Der Begriff des abſoluten Wiſſens iſt als Faktum die Vorausſetzung unſers Philoſophirens. Er iſt es in doppeltem Sinne, erſtens indem er als geſchichtliches Faktum, d. h. als Endergebniß eines vorhandenen, und zwar des neueſten philoſophiſchen Syſtemes, die geſchichtliche Stellung, zweitens, indem er als pſychologiſches Faktum, als Thatſache des Bewußtſeins Aller, den unmittelbaren Gedankeninhalt unſers Philoſophirens bedingt.

Hier werden meine Leſer ſtutzen, und mancher wird vielleicht kaum ſeinen Augen trauen, wenn er mich den Begriff des abſoluten Wiſſens, dieſe ſcheinbar ſo paradoxe, ſo ungeheuere Behauptung, als eine Thatſache des Bewußtſeins, nicht etwa dieſes oder jenes Philoſophen, ſondern aller Menſchen, und alſo auch ſeines eigenen, ausſprechen ſieht. Und doch hoffe ich, daß Keiner, der mich nur geduldig weiter leſen will, unüberzeugt von dem, was ich mit dieſem Worte ſagen will, dieſe Darſtellung aus der Hand legen ſoll. — Der Begriff abſoluten Wiſſens, wenn er, wie bei Hegel, mit dem Vorgeben ausgeſprochen wird, daß er bereits in dem menſchlichen Geiſte, und daß er zunächſt in dem Ausſprechenden ſelbſt, vollſtändig verwirklicht ſei, iſt das Gewagteſte und Paradoxeſte, was die Philoſophie je ausgeſprochen hat. Eben dieſer Begriff, wenn er ohne ſeine ſchon erfolgte Verwirklichung, ja ohne auch

nur die Möglichkeit ſeiner dereinſtigen Verwirklichung, ſei es unter den Menſchen, oder auch ſelbſt in höheren Geiſtern, zu behaupten, als bloße Frage, als bloßes Problem ausgeſprochen wird, iſt das Einfachſte und Schlichteſte, was überhaupt ſich ausſprechen läßt, ja was unbewußt und unwillkührlich mit jedem menſchlichen Begriffe zugleich gedacht, mit jeder menſchlichen Rede zugleich ausgeſprochen wird. Dies aber iſt es, was ich meine. Der Begriff des abſoluten Wiſſens, um vom Ende der Philoſophie, wohin ihn Hegel ſtellte, an den Anfang der Philoſophie hinübergezogen zu werden, muß depotenzirt, muß von dem Prinzip der Skepſis, welches allenthalben in der Philoſophie das Prinzip des Fortſchritts iſt, durchdrungen, und zum problematiſchen herabgeſetzt werden. In dieſer Geſtalt iſt er einer und derſelbe mit dem Begriffe des Wiſſens überhaupt, und die Frage nach der Möglichkeit eines abſoluten Wiſſens fällt mit der Frage nach der Möglichkeit eines Wiſſens überhaupt zuſammen.

Die Thatſache des Bewußtſeins, auf welche ich mein Philoſophiren als auf ſeine nothwendige Baſis begründe, welche zum ausdrücklichen Bewußtſein zu erheben der erſte Schritt iſt, den ich im Philoſophiren thue, iſt alſo folgende. Jeder Handlung des Denkens, durch welche ein geiſtiges Beſitzthum gewonnen werden ſoll, deſſen Beſitz wir Wiſſen nennen, geht voran und iſt unzertrennlich verbunden ein Begriff des Wiſſens überhaupt und unabhängig von ſeinen beſondern Gegenſtänden. Denn wenn Denken das Streben nach Wiſſen, das Suchen eines beſtimmten Wiſſens iſt: wie wäre ſolches Streben, ſolches Suchen möglich, ohne die dem Strebenden, dem Suchenden zuvor inwohnende Kunde von der Möglichkeit des Angeſtrebten? Von der Möglichkeit nicht zwar des beſtimmten Wiſſens im einzelnen Falle, wohl aber eines Wiſſens, eines geiſtigen Beſitzes beſonderer äußerlich oder innerlich gegebener Gegenſtände überhaupt? — Solche Kunde aber, was iſt ſie anders, als was ich eben den Begriff des Wiſſens nannte; ein Bewußtſein von dem Weſen des Wiſſens

überhaupt? Freilich ein ſolches Bewußtſein, welches noch nicht zugleich Selbſtbewußtſein iſt, nicht ſich als Wiſſen weiß, ſondern welches, da es über ſeine eigene Natur unwiſſend bleibt, bezeichnender vielleicht noch, ein unbewußtes Wiſſen, ein Inſtinkt des Wiſſens genannt werden könnte? Zum Selbſtbewußtſein wird dieſer Inſtinkt, dieſes ſeiner ſelbſt unbewußte Bewußtſein eben erſt durch unſere Betrachtung, durch die Philoſophie; das Selbſtbewußtſein dieſes Wiſſens ſelbſt iſt Philoſophie. Es liegt demnach in der Natur der Sache, daß auch, was in dieſem Bewußtſein enthalten iſt, die unbewußten, aber nothwendigen Vorausſetzungen dieſes Bewußtſeins, welches ſelbſt nur eine unbewußte Vorausſetzung iſt, dies nicht anders, als durch Philoſophie und in der Philoſophie zum Selbſtbewußtſein kommen kann. Verſuchen wir es daher, jetzt weiter den Inhalt dieſes allen Menſchen eingebornen Urwiſſens, dieſer abſoluten Vorausſetzung alles beſondern Denkens und Wiſſens auseinanderzulegen.

Ich ſagte: der Begriff des abſoluten Wiſſens, als Problem gefaßt, iſt einer und derſelbe mit dem Begriffe des Wiſſens überhaupt. Es gilt jetzt, dieſen Satz umzukehren, zu zeigen, wie der Begriff des Wiſſens überhaupt, jener Begriff, der, wie wir ſehen, allem und jedem beſtimmten Wiſſen als unbewußte Vorausſetzung zum Grunde liegt, unmittelbar durch ſich ſelbſt und ohne Hinzunahme eines neuen von Außen, der Begriff, der Inſtinkt eines abſoluten Wiſſens iſt. Unter „abſolutem Wiſſen" verſtehe ich daſſelbe, was bei Hegel darunter verſtanden wird: ein Wiſſen, welches ſich über alles Sein erſtreckt, die Totalität alles Seienden in ſich begreift, oder, — denn dahin modificirt ſich dieſe Definition durch unſere Depotenzirung jenes Begriffs, — möglicher Weiſe in ſich begreifen kann. Hier nun iſt es keineswegs ſchwer zu zeigen, wie jener Begriff des Wiſſens, der in allem Denken gegenwärtig iſt, eben dadurch, daß er ein allgemeiner, von aller beſondern Beziehung auf dieſe oder jene Gegenſtände des Denkens und Wiſſens völlig freier iſt, ſich als ein ſolcher kund giebt, der auf

das Sein überhaupt geht, eine Faßbarkeit des Seins überhaupt im Wiſſen des Seins als ſolchen, ohne Unterſchied ſeiner beſondern Beſchaffenheiten, vorausſetzt oder in ſich ſchließt. Wer im Denken nach einem Wiſſen ſtrebt, durch Denken ein Wiſſen erreichen will, thut dies in der Vorausſetzung, nicht daß es als dieſes Seiende — denn er kennt ja deſſen beſondere Beſchaffenheit eben noch nicht — ſondern daß es als Seiendes, vermöge ſeines Seins und aus keinem andern Grunde, als weil es iſt, müſſe gewußt werden können. Erweiſt ſich ihm das Wiſſen eines Dinges als unerreichbar, ſo ſucht er den Grund ſolcher Unerreichbarkeit in einem beſondern zeitlichen und örtlichen Mangel der Bedingungen, an welche die Vermittelung des Seins mit dem Wiſſen geknüpft iſt, — Bedingungen, die wir, um ſie von dem allgemeinen Weſen des Wiſſens zu unterſcheiden, vorläufig unter dem Namen der ſinnlichen zuſammenfaſſen können. Daß aber ein Sein als ſolches, vermöge ſeines Seins, dem Wiſſen ſchlechthin unerreichbar ſein ſollte, dies liegt nicht nur nicht in jenem Urwiſſen, ſondern iſt von ihm auf das Beſtimmteſte und Ausdrücklichſte ausgeſchloſſen.

Alles, was iſt, muß, wiefern es iſt, auch gewußt werden können; wenn nicht von jedem einzelnen des Wiſſens fähigen Geſchöpfe, ſo doch von einem wiſſenden Weſen überhaupt; — Alles würde wirklich von jedem ſolchen Weſen gewußt werden, wenn in deſſen Macht die ſinnlichen Bedingungen gegeben wären, deren es bedarf, um ſich ſolchen Wiſſens zu bemächtigen. Dies die unbefangene Vorausſetzung, dies, wenn man will, das Vorurtheil, welches unbewußt die Vernunft allen ihren Denkoperationen zum Grunde legt. Nicht die philoſophirende Vernunft, — dieſe unterſcheidet ſich von der nichtphiloſophirenden nur dadurch, daß ſie jene Vorausſetzung mit Bewußtſein zum Grunde legt, — ſondern jene Vernunft, welche man gemeinhin mit dem Namen des „geſunden Menſchenverſtandes“ zu bezeichnen pflegt, — dieſelbe und keine andere Vernunft, deren Beſitz den Menſchen über die Thierheit erhebt. Es iſt

recht eigentlich ein Vorurtheil des geſunden Menſchenverſtandes, jene Vorausſetzung von der abſoluten Natur des Wiſſens; vermöge deren kein Sein dem Wiſſen ſich entziehen kann; vermöge deren das Wiſſen alle Wahrheit umfaßt. Hat je Einer einen Zweifel an dem Inhalte dieſes Vorurtheiles gehegt, ſo geſchah dies in Folge einer philoſophiſchen Reflexion, welche das Vorurtheil zum ausdrücklichen Bewußtſein brachte, aber ſich von den Mitteln, daſſelbe zu rechtfertigen, entblößt fand. Der natürliche Menſch iſt von ſolchem Zweifel eben ſo fern, wie von der Ausdrücklichkei jenes Bewußtſeins. Der Zweifel kann nicht ohne dieſes ausdrückliche Bewußtſein entſtehen, wiewohl er, ſobald das Bewußtſein einen gewiſſen Grad der Reife erlangt hat, unfehlbar entſteht. Im guten Glauben an das Entſprechen des Seins zu dem Wiſſen, an die Erreichbarkeit alles Seins durch das Wiſſen, werden wir geboren, in demſelben Glauben leben, weben und ſind wir. Kein, auch der einfachſte Denkakt nicht, wäre ohne dieſen Glauben möglich; der Glaube, unbewußt, wie er von vorn herein es war, ſetzt ſich auch in den Zweifel hinein fort. Denn ſelbſt dann, wenn wir die Erkennbarkeit eines Seins oder alles Seins läugnen, denken wir es doch eben als Seiendes, ſetzen wir alſo nicht blos ein Sein, ſondern auch die Denkbarkeit, ja das wirkliche Gedachtwerden dieſes Seins als Seins in uns voraus. So daß alſo, indem wir die Abſolutheit des Wiſſens verläugnen, wir im Akte dieſer Verläugnung ſelbſt unſer Denken als ein abſolutes, das heißt als ein über alles Seiende ſich erſtreckendes unbewußter Weiſe zu ſetzen genöthigt ſind.

Man hat, beſonders ehemals, den Unterſchied der vernünftigen Seele des Menſchen von den unvernünftigen Seelen der Thiere darauf zurückführen zu können gemeint, daß der erſteren eine Erkenntniß, ein Wiſſen von der Gottheit, oder wenigſtens — dahin nämlich glaubten Andere dieſen Satz beſchränken zu müſſen — daß ihr eine Fähgkeit zu ſolchem Wiſſen angeboren ſei. Der Sinn dieſer Behauptung iſt, richtig verſtanden,

derſelbe, den wir hier als den Ausgangspunkt unſers Philoſophirens dargeſtellt haben. Wird das, was den Grund jenes Unterſchiedes ausmacht, wird das Weſen der Vernunft — was keineswegs falſch oder unberechtigt iſt — als ein wirkliches Wiſſen und dann zwar nothwendig als ein angebornes, das heißt ſtrenger ausgedrückt (denn angeboren im phyſiſchen Sinne wird uns auch die Vernunft nicht) als ein mit der Vernunft nothwendig zugleich in uns erwachendes betrachtet: ſo kann es freilich, wenn man genau ſprechen will, noch nicht als ein Wiſſen von der Gottheit bezeichnet werden. Der Begriff der Gottheit ſchließt ganz andere, bei Weitem reichere Beſtimmungen in ſich, ſolche, die keineswegs ſchon in dem Urwiſſen enthalten, oder mit ihm zugleich gegeben ſind; ja zu deren Erkenntniß viele, übrigens vernunftbegabte Geſchöpfe überhaupt nicht gelangen. Das Wiſſen, welches wirklich uns in dem angegebenen Sinne angeboren iſt und das Weſen der Vernunft ausmacht, iſt das Wiſſen eines Allgemeinbegriffs, der, ſo wie er gedacht wird, nothwendiger Weiſe mit dem Bewußtſein gedacht wird, daß Alles in ihm enthalten iſt, daß es außer ihm (extra eum, freilich darum nicht praeter eum) kein Sein und keine Wahrheit giebt. Auch dieſes Wiſſen freilich bleibt, wie bemerkt, in der natürlichen Vernunft ein ſelbſtbewußtloſes. Es wäre unrichtig, es ein Erkennen, eine Erkenntniß zu nennen, denn Erkenntniß iſt nicht ohne Aktualität des Wiſſens, ohne Denken (νοεῖν) und Anſchauen (θεωρεῖν). Aber Wiſſen (εἰδέναι, ἐπίστασθαι) *) es zu nennen, iſt keineswegs falſch, da Wiſſen auch ſonſt, wenn

*) Ich erwähne dieſe griechiſchen Worte darum, weil ſie von Ariſtoteles an vielen Stellen zur ausdrücklichen Bezeichnung des Unterſchiedes gebraucht werden, um deſſen Bezeichnung es mir hier zu thun iſt. — Im deutſchen philoſophiſchen Sprachgebrauche pflegt der Unterſchied zwiſchen Wiſſen und Erkennen neuerdings (beſonders ſeit Fichte, bei Kant noch nicht) vernachläſſigt und Wiſſen in unzähligen Fällen da geſetzt zu werden, wo richtiger Erkennen geſetzt werden ſollte.

es von einzelnen und beſondern Gegenſtänden geſagt wird, überall zunächſt nur jenen bewußtloſen, in die einfache Potenz, gleichſam in die Nacht des Gedächtniſſes (memoria) *) vergrabenen Beſitz bezeichnet, der, um zur Erkenntniß zu werden, einer ausdrücklichen Hervorhebung in das Selbſtbewußtſein bedarf. — Wie man aber darauf kommen mochte, das Wiſſen dieſes Allgemeinbegriffs ein Wiſſen von Gott zu nennen, iſt auch nicht ſchwer zu finden. Man iſt gewohnt, den Gegenſtand des Wiſſens als etwas Fürſichſeiendes, ſelbſtſtändig Wirkliches zu denken; denn die Gegenſtände unſers ſinnlichen, empiriſchen Wiſſens, desjenigen Wiſſens, über das wir uns am Häufigſten ausdrückliche Rechenſchaft geben, ſind in der That ein Solches, oder werden für ein Solches genommen. Wird nun der Inhalt jenes Urwiſſens in der Vorſtellung, die ſich ſeiner nach ſeinem Unterſchiede von anderm Inhalt bewußt werden will, ſolchergeſtalt hypoſtaſirt, ſo kann das aus dieſer Hypoſtaſe Hervorgehende allerdings nicht anders, als Gott genannt werden: denn nur Gott iſt es, der auf reale Weiſe die Geſammtheit alles Seienden umfaßt, der die Allheit des Daſeienden zur Baſis ſeines eigenen Daſeins hat. Das Wahre aber iſt freilich, daß jenes Urwiſſen, wiefern es wirklich ein Wiſſen iſt, nicht einen Gegenſtand in dieſem Sinne hat, ſondern daß ſein Gegenſtand nur der Allgemeinbegriff als ſolcher iſt. Die Abſolutheit, die wir von dieſem Wiſſen prädiciren, iſt nicht als Prädikat ſeines Gegenſtandes zu faſſen, ſo daß ſie

*) Auch dieſes lateiniſche Wort erwähne ich darum, weil es von ältern chriſtlichen Philoſophen, z. B. von Auguſtinus, ausdrücklich in einer Bedeutung gebraucht wird, in welcher unſer deutſches Wort nicht leicht gebraucht zu werden pflegt, nämlich für jenen bewußtloſen Beſitz der Allgemeinbegriffe, der nicht auf ſinnlichem Wege erworben iſt: (memoria hominis, qua res intelligibiles ita continentur, ut non in eam per sensus corporis venerint. Augustin. de Trin. XV, 43) Im Gegenſatze dazu heißt das ausdrücklich denkende und erkennende Weſen des Geiſtes: intellectus.

dieſem Gegenſtande in demſelben Sinne zukäme, wie wir Gott Abſolutheit zuſchreiben, nämlich als Eigenſchaft eines Realen, dem ſolche Eigenſchaft unabhängig von ſeinem Erkanntwerden durch Anderes zukommt. Soll die Abſolutheit überhaupt als Prädikat gefaßt werden, ſo wird ſie in dieſem Zuſammenhange vielmehr dem Wiſſen zuzuſchreiben ſein; dieſes nämlich erhebt ſich eben durch den Beſitz des Allgemeinbegriffs über jene Bedingtheit, über jene Abhängigkeit vom ſinnlich Einzelnen, in welcher das thieriſche Vorſtellungsleben befangen bleibt. Wiefern dann das Wiſſen durch dieſe ſeine Unbedingtheit in Stand geſetzt wird, denkend ſich zur Unbedingtheit Gottes zu erheben, ſo heißt es dann mit buchſtäblicherem Rechte, daß die Fähigkeit zur Erkenntniß Gottes es iſt, worin das Weſen der menſchlichen Vernunft beſteht.

Eine andere, der hier zuletzt erwähnten direkt entgegenſtehende, aber noch verbreitetere Meinung iſt, daß der denkende, erkennende Geiſt urſprünglich von allem und jedem Erkenntniſſe oder Wiſſensinhalte völlig leer ſei, und erſt durch ſinnliche Wahrnehmung und durch Aneignung der Objekte dieſer Wahrnehmung ſolchen Inhalt erwerbe. Wir haben in dem, was wir das Urwiſſen nannten, einen ſolchen Inhalt kennen gelernt, der durch keine Wahrnehmung noch Erfahrung nicht nur erworben worden iſt, ſondern überhaupt nicht erworben werden kann, und dennoch jedem Menſchen, der nur Vernunft beſitzt, unläugbar gegeben iſt. Oder wie ließe ſich eine Erfahrung denken, die jene Allheit des Seienden in empiriſcher Weiſe umfaßte, die in der Weiſe des Begriffs durch den einfachen Gedanken des Seins und des Wiſſens vom Sein umfaßt wird? Was jene angebliche Leere der erkennenden Vernunft im gewöhnlichen Wortſinne erfüllt, iſt überall ein Beſonderes und Einzelnes; denn nur Einzelnes und Beſonderes fällt in die ſinnliche Wahrnehmung und Vorſtellung, die zu ſolcher Ausfüllung gefordert wird. Von dem reinen Begriffe aber, welcher der Inhalt des Urwiſſens iſt, kann man ſagen, daß er die Vernunft auf allgemeine und ewige Weiſe erfüllt; daß er ſie

überhaupt gar nicht zu jener Leere, welche, um aufzuhören Leere zu ſein, einer Ausfüllung von Außen bedürfte, kommen läßt. Das Weſen der Vernunft iſt von vorn herein nicht einſeitige Subjektivität, wie das Weſen der bloß vorſtellenden Seele dies iſt, von der es allerdings ſeine Richtigkeit hat, daß ſie ohne ſinnliche Eindrücke leer, eine tabula rasa bleiben würde, wiewohl hier richtiger zu ſagen iſt, daß ſie ohne ſinnliche Eindrücke überhaupt nicht iſt, noch Daſein hat; ſondern es iſt Subjekt-Objektivität, und nur darin, daß es dieſe iſt, hat es ſeine ideale Unendlichkeit und Unbedingtheit. — Indeß darf andrerſeits dieſe der Vernunft inwohnende Objektivität nicht verwechſelt werden mit der äußern Objektivität, welche die Vernunft gleichfalls zu erkennen die Beſtimmung hat, noch darf das Bewußtſein jener zu der Einbildung einer Selbſtgenugſamkeit der Vernunft führen, die der Beziehung auf äußere Objekte wohl auch ganz entbehren könne. Die Beſtimmung der Vernunft, auch mit äußern Objekten ſich zu durchdringen, wird charakteriſtiſch angedeutet durch das Unvermögen, in welchem die Vernunft des Menſchen ſich findet, jenes ihr urſprüngliches Beſitzthum anders als durch Vermittelung eines äußern ſinnlichen Wiſſens zur Aktualität des Erkennens, zum Selbſtbewußtſein zu bringen. Auch von ihr muß man ſagen, daß ſie ohne äußeres Erkennen kein Daſein hat; doch hat ſie allerdings ein Sein, nämlich ein Sein als Potenz, und zwar nicht als Potenz überhaupt, — denn dies hat auch die noch nicht zur ſinnlichen Aktualität gelangte Thierſeele, — ſondern ausdrücklich als Potenz des Unendlichen und Unbedingten. Will man dieſe der Aktualität entbehrende Potentialität die Leere des Erkennens nennen, ſo hat jener Ausſpruch von der urſprünglichen Leere der Vernunft ſeine volle Richtigkeit; nur bleibt zu bemerken, daß die Ausfüllung dieſer Leere keine blos äußerliche mechaniſche iſt, ſondern durch die inwohnende Thätigkeit der Vernunft als urſprünglich zur Aktualiſation des ihr eingebornen Inhaltes die Beſtimmung habender Potenz erfolgt.

II.

So haben wir denn jetzt den wirklichen Anfang zur Philoſophie als Wiſſenſchaft mit der Aufzeigung einer Thatſache des Bewußtſeins gemacht, deren Gewahrwerden recht eigentlich als der Grenzpunkt bezeichnet werden kann, auf welchem ſich das philoſophiſche Bewußtſein im menſchlichen Geiſte von dem außerphiloſophiſchen ſcheidet. In Bezug auf dieſe Thatſache ſelbſt und ihr Bewußtſein können wir eine dreifache Steigerung des letzteren unterſcheiden. Die Thatſache als ſolche, das einfache Bewußtſein des Wiſſens oder Wiſſen des Wiſſens unterſcheidet den vernünftigen Geiſt des Menſchen von der Thierſeele; das Bewußtſein der Thatſache, das Selbſtbewußtſein oder Erkennen des Wiſſens, unterſcheidet die philoſophirende Vernunft von der nicht philoſophirenden; endlich das Bewußtſein dieſes Selbſtbewußtſeins, das Bewußtſein der ausdrücklichen Bedeutung, welche das Selbſtbewußtſein oder die Erkenntniß der abſoluten Natur des Wiſſens für die Philoſophie als ſolche hat, unterſcheidet diejenige Entwickelungsſtufe der philoſophiſchen Wiſſenſchaft, von welcher aus wir dieſelbe neu zu geſtalten unternehmen, von allen vorangehenden Entwickelungsſtufen. Das erſte und das dritte dieſer drei Momente haben wir bereits erörtert: es iſt übrig jetzt von dem zweiten noch Einiges zu ſagen; von der Art und Weiſe, wie dasjenige höhere Bewußtſein, welches in ſeiner vollen Klarheit wir in Gegenwärtigem gewonnen zu haben uns rühmen dürfen, an ſich, wenn auch in anderer Stellung und eingewickelt in anderartige Erkenntnißmomente, in aller und jeder Philoſophie gegenwärtig iſt und die Philoſophie von der Nichtphiloſophie unterſcheidet.

Wie weit von einander abweichend, ja unter einander entgegenlaufend und ſich widerſprechend die philoſophiſchen Lehren und Anſichten erſcheinen mögen: in Einem Punkte ſind ſie alle, zu allen Zeiten und auf allen Entwickelungsſtufen zuſammengetroffen, nämlich darin, daß ſie in irgend einer Weiſe zu ihrem Objekte die Allheit des Seienden machten. Es

iſt in dieſer Beziehung kein Unterſchied zwiſchen negativer und poſitiver, zwiſchen ſkeptiſcher und dogmatiſcher, ja nicht einmal zwiſchen blos verſtändiger, ihrem Objekte äußerlich bleibender und wahrhaft ſpekulativer, immanenter Philoſophie. Wer die Erkenntniß des Weſens der Dinge nur erſt ſucht; wer auf ſolche Erkenntniß ausdrücklich verzichtet, ja wer alle und jede Erkennbarkeit der Dinge ſchlechthin läugnet: ſie alle denken doch, im Zweifel, im Läugnen ſelbſt, den Begriff eines Weſens, einer Allheit, einer Allgemeinheit der Dinge. Sie denken ihn nicht nur, ſondern ſie wiſſen auch, daß ſie ihn denken; denn wie könnten ſie ohne ſolches Selbſtbewußtſein die Wahrheit dieſes Gedankens oder ſeine Erfüllbarkeit durch eine ihm entſprechende Anſchauung in Frage ſtellen? Eben durch dieſes Selbſtbewußtſein aber unterſcheiden ſie ſich von den Nichtphiloſophirenden, welche den Gedanken dieſer Allgemeinheit zwar auch denken, aber unbewußt in andere Gedanken eingehüllt, und ohne ihn zum Gegenſtand einer ausdrücklich auf ihn gerichteten Reflexion zu machen. So wenig aber, wie in dem natürlichen Menſchen der unbewußte Gedanke, ſo wenig hat in dem Philoſophen der ſelbſtbewußte aus irgend einer Erfahrung entſtehen, oder äußerlich in ihn hineingebracht werden können; es ſei denn, daß man jene Erfahrung des Denkens, welche das bloße Bewußtſein ſeines Inhalts zum Selbſtbewußtſein vom Denken dieſes Inhalts macht, mit der gewöhnlich ſo genannten, äußerlichen Erfahrung gleich ſtellen wollte. Die Quelle daher, woraus der Philoſophirende, — worunter wir hier Jeden verſtehen, der auch ohne geſchichtliche Kenntniß der wiſſenſchaftlichen Philoſophie und ſelbſtbewußte Aufnahme ihres Entwickelungsganges auf eigene Hand anhebt, über das Ganze und Allgemeine der Erkenntnißgegenſtände nachzudenken: — die Begriffe ſchöpft, über die und durch die er denkt, — dieſe Quelle iſt in ihm dieſelbe, wie in dem natürlichen Menſchen; nämlich jenes mit der Vernunft zugleich gegebene Urwiſſen des Allgemeinen, welches nur in ihm zum ausdrücklichſten Selbſtbewußtſein kommt. Der entſchiedenſte Zweifler, ja der zu einem fruchtbaren Feſthalten

jener Allgemeinbegriffe, zur eigentlich ſpekulativen Philoſophie völlig unfähige Läugner dieſer Allgemeinbegriffe giebt in ſeinem Zweifeln und Läugnen ſelbſt den Begriffen die Ehre des Daſeins in dem vernünftigen Denken. Mag er es wollen oder nicht, er zeigt faktiſch dem wahrhaften Philoſophen das Objekt, welches beide gemeinſchaftlich aus dem Bewußtſein in das Selbſtbewußtſein erhoben haben; wiewohl nur der Letztere die Fülle der Schätze entdeckt, die unter der äußerlich unſcheinbaren Hülle dieſes Objektes verborgen liegen.

Die eigentlich wiſſenſchaftliche, die ſpekulative Philoſophie unterſcheidet ſich nämlich von der blos reflektirenden, mit der ſie übrigens von demſelben Grundbewußtſein ausgeht, welches beiden den gemeinſchaftlichen Namen giebt, durch das Gewahrwerden des Inhalts, der in dieſem Bewußtſein liegt, und der Bedeutung dieſes Inhaltes. Sie erblickt in dem Gedanken der Allgemeinheit nicht blos jene leere, ſubjektive Form des Denkens oder Vorſtellens, welche die nicht ſpekulative Philoſophie, obgleich auch ſie ſich ihrer ausdrücklich bewußt worden iſt, gleichgültig angafft, als verſtehe ſie ſich von ſelbſt und ſei weiter keines beſondern Aufhebens werth. Sie wird gewahr, daß in dieſer Form unmittelbar ein Inhalt, ein Gegenſtand des Denkens gegeben iſt, und zwar ein unendlicher, ein ſolcher, wie ihn ſchlechterdings keine ſinnliche Wahrnehmung oder Erfahrung bieten kann. Während daher die bloße Reflexionsphiloſophie durch dieſen Gedanken Nichts an dem ſonſtigen Inhalte und der Art und Weiſe des gemein menſchlichen Vorſtellens und reflektirenden Denkens geändert meint, ſondern denſelben neben dem übrigen, ſinnlichen Inhalte gleichgültig einhergehen läßt, ſo findet jene mit dieſem Gedanken und in ihm eine neue Welt eröffnet, eine Welt, mit der die Welt des ſinnlichen Denkens auf keine Weiſe zuſammen beſtehen kann. Denn wenn dort in dem einfachen Gedanken unmittelbar ſich ein Unbedingtes und Unendliches gegenwärtig zeigt; wenn dieſer Gedanke in ſich ſelbſt ſeine Wahrheit und Beglaubigung hat und ſchlechterdings keinen Zweifel an der Realität ſeines Objektes zuläßt, da dieſe

Realität nicht, wie bei andern Gedanken, außer ihm, ſondern unmittelbar in ihm iſt: welche Wahrheit oder Gültigkeit wird denn noch jenen Gedanken beigemeſſen werden können, die auf ſinnlich vorübergehender und nur dem endlichen Subjekt angehörender Empfindung und Vorſtellung beruhen? Gedanken, die ihr Objekt, ein endliches als einzelnes, als außer ihnen vorhanden, vorausſetzen, ohne über die Beſchaffenheit dieſes Objektes etwas weiter ausſagen zu können, als eben nur ſolches, was in die Empfindung und Vorſtellung gegeben iſt, was alſo als nicht dem Objekt, ſondern nur dem Empfindenden und Vorſtellenden anzugehören ſich erweiſt?

So nun geſchieht es, daß der natürliche und nothwendige Gang der Philoſophie als Wiſſenſchaft in ihrer geſchichtlichen Entwickelung dieſer iſt: von der gegenſtändlichen Betrachtung des im Wiſſen gegenwärtigen Abſoluten anzuheben, und dem Begriffe dieſes Abſoluten einen gegenſtändlichen Inhalt zu geben, den er in dem unbefangenen, natürlichen Bewußtſein nicht hat. Das Bewußtſein von der abſoluten Natur des Denkens und Wiſſens, von der Gegenwart des Abſoluten als Allgemeinbegriffs im Denken und Wiſſen, geſtaltet ſich für ſie zu der Aufgabe einer Erkenntniß des Abſoluten nach ſeiner gegenſtändlichen Natur und Beſchaffenheit. Die Stellung dieſer Aufgabe iſt nicht als eine Willkühr des Denkens zu faſſen, als ein Sichüberfliegen, ein „Transſcendiren“ (dieſen Kunſtausdruck hat man für ſolchen vermeintlichen Fehlgriff der Spekulation erfunden) über die der menſchlichen Erkenntniß von der Natur angewieſene Sphäre. Ich fordere jeden Leſer auf, ſich mit aller Intenſität ſeiner Denkkraft in jenen Moment hinein zu verſetzen, wo dem denkenden Geiſte das Bewußtſein aufgeht, daß er in ſeinem Denken vermöge ſeiner Natur und ohne irgend eine Abſicht oder künſtliche Anſtrengung die Allheit des Seienden umfaßt. Wer es über ſich gewinnen kann, unbefangen zu beobachten und zuzuſehen, was in dieſem entſcheidenden — wenigſtens für das Verhältniß jedes Individuums zur Philoſophie entſcheidenden — Momente in ihm vorgeht: der wird finden,

daß jener Begriff, oder, — dafern wir die verſchiedenen möglichen Ausdrucksweiſen jenes Urwiſſens ſchon hier, wie wir ſpäter uns ohnehin genöthigt finden werden, als eine Mehrheit unterſchiedener Begriffe faſſen wollen, — jene die Allgemeinheit des Denkens ausdrückenden Begriffe, deren wir uns früher nur als Hülfsbegriffe und Verbindungsmittel beim ſinnlichen Denken bedienten, unvermerkt und ohne unſere Abſicht eine Gegenſtändlichkeit gewinnen, welche uns, wenn überhaupt Denkluſt und reger Wiſſenstrieb in uns iſt, zum weitern Eindringen in ihre Natur und Beſchaffenheit einladet. Daß es Begriffe ſind, welche wir ſolchergeſtalt zu Objekten unſers Nachſinnens machen, ſubjektive Denkformen, welche zwar einen realen Inhalt vorausſetzen, aber ihn nicht in ſich ſelbſt ſchon gegenwärtig tragen; dies kann für uns, wenn wir von der Art und Weiſe, wie wir zu dieſem Bewußtſein gekommen ſind, abſtrahiren, und rein uns den Inhalt der hier beſchriebenen, aller geſchichtlichen Vorausſetzungen, von denen wir ausgingen, noch entbehrenden Denkſtufe für ſich feſthalten wollen, eigentlich noch nicht vorhanden ſein oder in Betracht kommen. Wir finden in unſerm Bewußtſein den Denkbegriff des Abſoluten, (ſo nämlich nennen wir ein für allemal die Allheit oder Allgemeinheit des Abſoluten), wir finden ihn als unſer Beſitzthum, als eine Thatſache unſers Bewußtſeins. Nicht auf die Prüfung dieſer Thatſache, nicht auf ein Nachforſchen nach den Gründen oder Quellen dieſer Thatſache kann jetzt zunächſt und unmittelbar unſer weiterer Wiſſenstrieb gerichtet ſein; denn die Thatſache als ſolche hat ſich uns mit einer Evidenz aufgedrängt, die zu dem Gedanken an eine Unterſuchung ſolcher Art nicht den leiſeſten Gedanken erweckt. Nicht rückwärts, ſondern vorwärts geht der Zug, den die Wahrnehmung der Thatkache mit ſich bringt; vorwärts nach der Realität, nach der gegenſtändlichen Beſchaffenheit jenes Abſoluten hin, deſſen Daſein, und zwar deſſen Daſein ausdrücklich für unſer Denken, jetzt in unſer Bewußtſein getreten iſt. Können wir das Allgemeine, das Abſolute denken, ſo wird auch die Erkenntniß dieſes Ab-

ſoluten für uns nicht unerreichbar ſein, oder **wenigſtens** [d]
Aufforderung, dieſe Erkenntniß anzuſtreben, iſt **uns gegeb**[en],
kurz, das Abſolute iſt für uns zum Gegenſtande, **wenn** [nicht]
unmittelbar der Erkenntniß, doch des **Erkenntnißtriebes**, [d]
wiſſenſchaftlichen Forſchens geworden.

Welchen Gang die Philoſophie auf dem Wege **dieſer** Fo[r]ſchung nach dem Abſoluten als **unmittelbarem** Objekt wirklich gegangen iſt, iſt hier unſere Abſicht nicht, **ausführl**[ich] darzulegen. Es muß genügen, — denn nur darum **war es** [uns] hier zu thun, — bemerklich gemacht zu haben, **wie der** Ge[danke], auf den wir geſchichtlich hingeführt ſind, um **mit ihm** de[n] Anfang zu unſerm Philoſophiren zu machen, **an ſich in** alle[r] Philoſophie vorhanden iſt, auch in derjenigen, **die, wie** alle ältere poſitive, und nicht blos reflektirende oder ſkeptiſche Philoſophie, ſich das Abſolute unmittelbar ohne vorangehende Verſtändigung über die Thatſache des Bewußtſeins, durch die wir zu ſeinem Begriffe gelangen, zum Objekte macht. Von jenem uralten Syſteme an, — dem Eleatiſchen, — welches in dem Gedanken des Seienden (αὐτὸ τὸ ὄν) den Inbegriff aller Wahrheit und Wirklichkeit zuſammenfaßt, und hiemit den reinſten Ausſpruch für das unmittelbar in ſeinem einfachen Objekte aufgehende philoſophiſche Selbſtbewußtſein fand, ſind die Principien oder Grundbegriffe aller poſitiven oder wahrhaft ſpekulativen philoſophiſchen Syſteme nichts Anderes, als vielfach modificirte, und mehr oder weniger zugleich mit dem Inhalte anderweiter geiſtiger Erfahrung oder Glaubensanſchauung geſchwängerte Hypoſtaſen jenes einfachen Urbegriffs, deſſen Daſein das Denken zum Denken, deſſen ausdrückliches Gewahrwerden den Philoſophen zum Philoſophen macht. Die Entfaltung dieſer Principien, der zeitliche Wechſel derſelben und das allmählige Aufgehen der niederen und einfacheren in höheren und inhaltsreicheren, erfolgt nach einer gewiſſen Geſetzmäßigkeit, erfolgt in der Stetigkeit eines Entwickelungsprozeſſes, deſſen Geſetz die Geſchichte der Philoſophie, wenn ſie ſelbſt philoſophiſch behandelt wird, aufzuzeigen die Beſtimmung hat. Daß aber

die Philoſophie auf dieſem Wege nicht zur Vollendung kommen kann, hat ſeine Richtigkeit. Es kann dieſes Verfahren, die Denkbegriffe unmittelbar als Gegenſtände zu behandeln, um in ihnen ohne ausdrückliche Rückbeziehung auf den Denkact, dem ſie angehören, als ſolchen, die Beſchaffenheit des Abſoluten in der Weiſe anderer gegenſtändlicher Erkenntniß aufzuſuchen, — es kann daſſelbe als Dogmatismus bezeichnet werden; eine Bezeichnung, durch welche wir uns jetzt auf den Gegenſatz, den dieſes Verfahren bereits auch geſchichtlich gefunden hat, hingeführt finden.

Wir ſind nämlich durch den Gang, den unſere Betrachtung genommen hat, dazu gelangt, die neue Wendung, welche wir jenem Grundprobleme aller Philoſophie und der an dieſes Problem ſich knüpfenden Forſchung zu geben gedenken, unmittelbar an jenen großen Wendepunkt anknüpfen zu können, von welchem die philoſophiſche Wiſſenſchaft die neueſte Hauptperiode ihres ſtetigen Fortſchritts begonnen hat. Bekanntlich rührt jene Bezeichnung des Charakters aller älteren Philoſophie als Dogmatismus von Kant her, und was Kant dieſem Dogmatismus gegenüberſtellt, war die Idee einer Vernunftkritik, einer Prüfung des Vermögens denkender Vernunft zur Erkenntniß des Weſens der Dinge und des Abſoluten. Hiermit war der Anfang gemacht zur Erhebung des Urbewußtſeins auf jene dritte Potenz, von der ich oben ſagte, daß ſie als bezeichnend die Stufe, auf welcher ſich unſere Philoſophie befindet, von der zweiten Potenz, von welcher alle Philoſophie als ſolche abhängt, noch unterſchieden werden müſſe. Wir erkennen jetzt die große Bedeutung, welche ſogleich für den Anfang, für den Geſammtſtandpunkt und das ganze Unternehmen der Philoſophie der Kriticismus zu haben mit Recht ſich rühmt; wiewohl wir auch andrerſeits die Berechtigung erkennen, welche der Dogmatismus auf ſeiner Stufe in Anſpruch nimmt, die Nothwendigkeit der Richtung, die er verfolgt, ihrer ſelbſt und ihres Vorangehens vor dem Kriticismus, der nur durch dieſes Vorangehen des Dogmatismus Bedeutung gewinnt und von blos negativer oder Reflexionsphiloſophie ſich unterſcheidet.

Bei Kant ſelbſt ſteht die Nichtanerkennung des Momentes der Wahrheit, welches in den Principien des Dogmatismus liegt, im engſten Zuſammenhange mit den nicht geringen Mängeln, mit welchem bei ihm Faſſung und Ausdruck des kritiſchen Princips als ſolchen behaftet bleibt. Kant hat keineswegs die Thatſache des Urwiſſens in derjenigen Reinheit gefaßt, in der wir ſie hier zu faſſen verſucht haben, obgleich der Anlauf, den ſeine Vernunftkritik nimmt, ſichtlich darauf hingeht, ſie ſo zu faſſen, und eine vollkommen gelungene Durchführung ſolcher Kritik dieſe Faſſung unumgänglich vorausſetzen würde. Was bei ihm die Stelle jener Urthatſache vertritt, iſt die von ihm ſo genannte *transſcendentale Einheit des Bewußtſeins* oder *urſprünglich-ſynthetiſche Einheit der Apperception*. Dieſe nämlich beſteht nach ihm darin, daß die Vorſtellung: „*Ich denke*, alle meine Vorſtellungen müſſe begleiten können.“ Hiermit meinte der berühmte Denker nichts Anderes, als daß in allen Denkacten ein Urgedanke, ein durch ſich ſelbſt evidentes Urwiſſen gegenwärtig ſei, welches alle andern Gedanken erſt zu Gedanken macht. Die ſubjektive Wendung, die er zwar dem Ausdrucke dieſes Urwiſſens giebt, iſt nicht ſo zu verſtehen, als ſei es das einzelne endliche Subjekt, das empiriſche Ich, deſſen Vorſtellung ganz in der Weiſe einer blos empiriſchen „Ideenaſſociation“ zu den übrigen Vorſtellungen hinzutreten ſolle. So verſtanden würde jener Satz zu einer blos empiriſch-pſychologiſchen Bemerkung, ohne alle Bedeutung für die allgemeine logiſche Natur des Denkens, die er bei Kant doch unſtreitig hat. Der Sinn Kants geht unverkennbar dahin, daß das Denken ſeine Kraft und ſein Vermögen, das Vermögen, die Vorſtellungen objektiv zu machen, zu gegenſtändlichen Begriffen zu erheben, weſentlich darin hat, daß ihm ein Objekt urſprünglich gegeben iſt. Wenn er als dieſes Objekt das Denken ſelbſt nennt, ſo iſt dies eine Ungeſchicklichkeit des Ausdrucks, die ſich in dem weitern Verfolg ſeiner Kritik freilich ſchwer genug beſtraft hat, die man aber, wenn man die Eigenthümlichkeit und geſchichtliche Stellung ſeiner Philoſophie im

Ganzen erwägt, allerdings wohl als unvermeidlich ausſprechen muß.

Von Kant an finden wir nun in den Principien aller der neueren philoſophiſchen Syſteme, welche ſtufenweiſe aus dem Kant'ſchen Kriticismus hervor-, und über denſelben hinausgingen, ein Element enthalten, welches einen gemeinſchaftlichen Gegenſatz derſelben gegen den ältern Dogmatismus begründet und auf den Einfluß und die, wenn auch verborgen bleibende, Gegenwart des kritiſchen Princips in ihnen hindeutet. Kant ſelbſt und ſeine Anhänger betrachteten den Beginn der Richtung, welche dieſe Syſteme verfolgen, als einen Rückfall in den Dogmatismus; ſie ſelbſt aber beharrten, beſonders in ihrer frühern Zeit, in der ausdrücklichen Proteſtation gegen den Dogmatismus; ſpäter iſt dieſer geſammte Gegenſatz mehr in den Hintergrund getreten.*) — Wir von dem Standpunkte der für uns gewonnenen Einſicht aus können ſagen, daß, war es Dogmatismus, es ein von dem noch unvollkommenen Standpunkt aus, auf den Kant die Kritik geſtellt hatte, nothwendig zu durchgehender Dogmatismus war, eben ſo nothwendig, wie wir zuvor den älteren Dogmatismus für eine keineswegs zufällige, ſondern zur Begründung einer objektiven wiſſenſchaftlichen Philoſophie nothwendige Erſcheinung erkannten. Der nächſte Fortſchritt von Kant erzeugte den Fichte'ſchen Idealismus und in dieſem das ausdrückliche Setzen der Immanenz desjenigen Begriffs, der als die Wahrheit des objektiven Daſeins ausgeſprochen wird, in der Subjektivität des Denkens und Erkennens. Der Idealismus verfährt dogmatiſch, indem er die Möglichkeit des Sein

*) Anfangs wurde, beſonders durch Kant ſelbſt, wirklich alle ältere Philoſophie mit dem Namen des Dogmatismus bezeichnet; ſpäter, als die Philoſophie, wenigſtens nach einer Seite hin, zu dieſem Dogmatismus, und damit auch zum Verſtändniß der ältern Philoſophie zurückkehrte, nannte man Dogmatismus nur noch die die Vernunftideen ganz verdunkelnde und in den Hintergrund zurückdrängende Verſtandesmetaphyſik. So z. B. Schellings Philoſophie und Religion S. 2. ff.

von vorn herein auf die Immanenz im **Denken** beſchränkte; aber er unterſcheidet ſich von anderm **Dogmatismus** dadurch, daß er ſich dieſes ſeines Thuns, welches an ſich **eins** und daſſelbe iſt mit dem Thun der dogmatiſchen **Philoſophie**, ausdrücklich bewußt iſt. Aller Dogmatismus **nämlich**, indem er den im Denken urſprünglich gegenwärtigen **Allgemeinbegriff** des Seins zum Inbegriffe alles Realen hypoſtaſirt und mit den Attributen der ihm zum Opfer gebrachten **empiriſchen** *Realität* ihn überkleidet, thut nichts Anderes, als was **der** Idealismus auch thut und mit Bewußtſein thut, indem er **das** *Sein* des ſolchergeſtalt hypoſtaſirten Allgemeinbegriffs **ausdrücklich** für das Sein des den Allgemeinbegriff ſetzenden, reinen Ich *erklärt*. Das Setzen aber dieſes reinen Ich als Princips der Philoſophie iſt offenbar in ähnlicher Weiſe, wie jene *Kant*'ſche Apperception, ein Ausdruck für das Bewußtſein jenes **Urwiſſens**, alſo ein Schritt zur wiſſenſchaftlichen Faſſung dieſes Bewußtſeins in ſeiner Reinheit als Anfangs- oder Ausgangspunktes der philoſophiſchen Spekulation. — Wenn weiter **Schelling** das Fichte'ſche Princip der Subjektivität durch ein Princip der Objektivität ergänzte, und das Abſolute als abſolute Einheit und Identität des Subjekts und des Objekts ausſprach: ſo ſehen wir, wie auch hier die ausdrückliche Reflexion auf das ſubjektive Moment, die Anerkennung der Immanenz des Seins im Wiſſen an die Spitze der Philoſophie geſtellt blieb. Die damit verbundene Anerkennung, daß das ſubjektive Moment, obwohl an ſich ſchon von der Natur des Abſoluten und Unendlichen, und in der Weiſe des Begriffs, des Idealen, das Abſolute und Unendliche in ſich tragend, doch für ſich allein nicht *hinreiche* zur vollſtändigen Darſtellung des Abſoluten, ſondern nur als ein Moment in dem Abſoluten begriffen werden müſſe: dieſe Anerkennung iſt nur ein Schritt weiter in der Faſſung des Denkprincips nach ſeiner reinen, das heißt, obwohl abſoluten, doch annoch leeren und der eigentlichen Realität, die aber durch daſſelbe als **ſeiend** geſetzt wird, entbehrenden Natur, und alſo in der Entfernung vom Dogmatismus. — Von Hegel endlich

haben wir geſehen, wie er den Begriff des abſoluten Wiſſens zwar nicht zum Anfange, aber zum Endreſultate ſeines philoſophiſchen Syſtemes hat. Dies kann man nach einer Seite hin als den letzten Schritt bezeichnen, den die Philoſophie in der dogmatiſchen Richtung thun mußte: denn der Dogmatismus, der ſich, nicht an ſeinem Anfange, ſondern an ſeinem Schluſſe, alſo ohne ſeine Eigenthümlichkeit aufzugeben, über ſein Thun vollkommen verſtändigt, kann nicht anders, als das Sein, welches er von vorn herein als im Wiſſen gegenwärtig geſetzt hat, auch als im Wiſſen aufgehend, das Wiſſen alſo als die höchſte Formbeſtimmung, als die allein erſchöpfende Wirklichkeit dieſes Seins ſetzen. Eben dieſe vollkommene Selbſtverſtändigung aber, und der Begriff der dialektiſchen Methode, der ſich mit derſelben zugleich einfand, eben dieſe Erſchöpfung aller Conſequenzen des Dogmatismus, muß andrerſeits als die letzte Wirkung des in den Dogmatismus eingedrungenen, obwohl noch nicht zum entſcheidenden Sieg über den Dogmatismus gelangten kritiſchen Principes gelten. Denn offenbar iſt dieſelbe herbeigeführt durch ausdrückliche Reflexion nicht auf das Urwiſſen als ſolches, — woraus, wie wir ſehen, vielmehr die unmittelbare dogmatiſche Philoſophie entſteht, — ſondern auf die Gegenwart dieſes Urwiſſens im Selbſtbewußtſein; in welcher Reflexion das Selbſtbewußtſein, das „abſolute Subjekt“, als die „übergreifende Macht“ erkannt ward, welche die Totalität des Objektiven beherrſcht und auf ſubſtantielle Weiſe in ſich faßt.

So nun ſind wir zu der Einſicht gelangt, wie die abermalige Steigerung des philoſophiſchen Selbſtbewußtſeins über jenen Standpunkt hinaus, welcher die Philoſophie von der Nichtphiloſophie unterſcheidet, auf gewiſſe Weiſe ſchon als das unterſcheidende Merkmal aller neuern Philoſophie ſeit Kant betrachtet werden kann. Wir unſrerſeits ſuchten das Ergebniß dieſer Steigerung in ſeiner Reinheit zu faſſen, und glauben dadurch den Faden jener philoſophiſchen Entwickelung, ſo viel wenigſtens dieſe Seite des Princips oder des Anfangs betrifft, noch um einen Schritt weiter, zunächſt über Hegel hinaus, fort-

geführt zu haben. — Von dem Bewußtſein des Urwiſſens aus, welches als ſolches, als Selbſtbewußtſein der Vernunft über ſich und über den ihr urſprünglich gegebenen Inhalt, das gemeinſchaftliche Element aller Philoſophie ausmacht, kann noch nicht unmittelbar zur Entwickelung des Inhalts, der in jenem Urwiſſen gegeben iſt, fortgeſchritten werden, ſondern man hat ſich erſt über die Bedeutung des Urwiſſens ſelbſt zu verſtändigen, und durch ſolche Verſtändigung die Methode zu finden, mittelſt deren die Entwickelung des Inhalts erfolgen ſoll. Dies die Forderung, die bereits dem Unternehmen der Vernunftkritik zum Grunde lag; durch deren Aufſtellung die Vernunſtkritik mit Recht das Bewußtſein von ſich hegen durfte, eine Reform der Philoſophie dem bisherigen Dogmatismus eben ſo ſehr, wie der unſpekulativen Reflexionsphiloſophie gegenüber, eingeleitet und begonnen zu haben. Aber die Erfüllung dieſer Forderung erfolgte dort nicht unmittelbar auf geradem Wege, ſondern auf einem Umwege. Durch die einſeitig negative Wendung, die er nahm, ſank der Kriticismus auf den Standpunkt der bloßen Reflexionsphiloſophie zurück, und führte dadurch eine Reaktion im Sinne des Dogmatismus herbei, welche in einer längeren, die Geſtaltenbildung des früheren Dogmatismus fortſetzenden Entwickelungsreihe zuletzt als Reſultat der poſitiven philoſophiſchen Wiſſenſchaft dasjenige hervortrieb, was der Kriticismus als Vorbedingung zur poſitiven Philoſophie geſucht hatte. An uns iſt es jetzt, von der Erfahrung Nutzen zu ziehen, welche die Philoſophie in der angegebenen Weiſe an ſich ſelbſt gemacht hat. Wir haben danach zu trachten, daß wir auf direktem Wege von dem aufgefundenen wahrhaften Anfange aus dasjenige erreichen, was unſere Vorgänger bisher nur auf einem Umwege durch die geſammte übrige philoſophiſche Wiſſenſchaft hindurch zu erreichen vermocht haben. Was wir nämlich in unſerer gegenwärtigen philoſophiſchen Betrachtung anſtreben, iſt, obgleich es, wie geſagt, zugleich auf gewiſſe Weiſe als das Endergebniß alles bisherigen Philoſophirens auftritt, doch keineswegs nur auf einen gegenwärtigen Zweck beſchränkt, ſondern ſoll

ſeinerſeits nur als das Organ dienen, dieſelbe poſitive philoſophiſche Wiſſenſchaft, die bisher zum Organ für ſeine Findung dienen mußte, den Bedürfniſſen gemäß, die ihr gegenwärtiger Standpunkt mit ſich bringt, noch einmal umzugeſtalten.

III.

Das Urwiſſen, deſſen Bewußtſein uns den Anfang alles Philoſophirens macht, haben wir mehrfach als eine Thatſache, als ein Thatſächliches bezeichnet. — Die Philoſophie der neueſten Zeit hat öfters nachdrücklich Proteſt dagegen eingelegt, von „Thatſachen des Bewußtſeins" zu ſprechen und dieſelben zu wiſſenſchaftlichen Principien zu erheben, auf die eine Philoſophie begründet werden ſolle. Dieſer Proteſtation liegt von der einen Seite eine richtige Einſicht, von der andern aber ein Mißverſtändniß zum Grunde, und es lohnt der Mühe, in Bezug auf unſer gegenwärtiges Beginnen über Beides ins Klare zu kommen. Wahr iſt, daß es ſich in der Philoſophie nicht um Thatſachen als ſolche handeln kann; daß die Aufgabe nicht iſt, ein Gegebenes, ſei es auch ein innerlich, ein geiſtig Gegebenes aufzufaſſen, mit anderm Gegebenen zu kombiniren, und Folgerungen daraus zu ziehen. Dies iſt die Weiſe empiriſcher Wiſſenſchaften, aber nicht der Philoſophie, am wenigſten der Philoſophie ſogleich an ihrem Anfange, beim erſten Einſchritt in die philoſophiſche Betrachtung. Das Thatſächliche kann für die Philoſophie Bedeutung haben, kann ſogar Princip für die Philoſophie werden, nicht darum, weil es ein thatſächlich Gegebenes, eine Thatſache iſt, ſondern was ihm ſolche Bedeutung giebt, was es zu ſolchem Princip eignet, iſt ganz etwas Anderes, als ſein Gegebenſein, ſeine Thatſächlichkeit. — Allerdings aber ging jene Polemik gegen das Philoſophiren, welches ſich mit Aufzählung von „Thatſachen des Bewußtſeins" beſchäftigt, dazu fort, das Berufen auf Thatſächlichkeit, auf geiſtige Wahrnehmung überhaupt als fehlerhaft darzuſtellen. Man verlangt von der Philoſophie die Einſicht in die Noth-

wendigkeit ihrer Gegenſtände; man läßt nur ſolche Erkennt- niß als philoſophiſch gelten, welche — nicht etwa nur von der Vorausſetzung eines Thatſächlichen zur Einſicht in die Noth- wendigkeit deſſen übergeht, was dieſem Thatſächlichen zum Grunde liegt oder aus ihm folgt, ſondern welche ſogleich von apodictiſchen Sätzen, von reinem Bewußtſein abſoluter Nothwen- digkeit beginnt. So jene „Anſchauung des Abſoluten", welche namentlich das Identitätsſyſtem an die Stelle jedes ſolchen An- fangs der Philoſophie, der von der Anerkennung eines Faktiſchen ausgeht, hat ſetzen wollen. Dies nun iſt es, was wir als mißverſtändlich, als Dogmatismus oder als einen Rückfall von demjenigen Bewußtſein, welches die Vernunftkritik eröffnet hatte, in den Dogmatismus bezeichnen müſſen. Der Begriff der Noth- wendigkeit, das Bewußtſein des Nothwendigen als Nothwen- digen iſt für den menſchlichen Geiſt überhaupt nichts Unmittel- bares, ſondern ein durch das Bewußtſein des Faktiſchen Ver- mitteltes. Dieſe Vermittelung ſelbſt iſt nun allerdings zum großen Theile und nach einer weſentlichen Seite hin das Werk der Philoſophie (nach andern Seiten hin leiſten Aehnliches auch die Mathematik und andere Wiſſenſchaften). Aber ſo wenig, wie die philoſophiſche Erkenntniß ſich auf das Nothwendige im ſtrengſten und eigentlichſten Wortſinne, — in demjenigen Wort- ſinne, der ſich uns weiterhin in Folge unſrer Erörterung erge- ben wird — beſchränken darf: eben ſo wenig darf ſie dieſe mit dem objektiven Setzen eines Nothwendigen beginnen. Denn der Beginn enthält, wie wir ſahen, bereits das Problem des Gan- zen; in der Stellung des Problems aber ſchon durch katego- riſche Setzung objektiver Begriffsbeſtimmungen die Löſung voraus- nehmen wollen, heißt eben dogmatiſch verfahren, und führt nothwendig auf Einſeitigkeiten und Beſchränkungen in der Faſ- ſung des Gegenſtandes der Philoſophie.

Wir nehmen alſo keinen Anſtand, den Inhalt jener erſten philoſophiſchen Einſicht, die wir im Vorhergehenden feſtzuſtellen ſuchten, mit dem Namen einer Thatſache des Bewußt- ſeins zu bezeichnen und den Anfang der Philoſophie in das

Gewahrwerden dieſer Thatſache zu ſetzen. Von der Verwechſelung mit jenem empiriſch-pſychologiſchen Verfahren, das aufs Gerathewohl ſolche Thatſachen aufgreift und ihre Wahrnehmung als Philoſophie giebt, ſchützt uns die Beſchaffenheit ſowohl jener Thatſache ſelbſt, als auch ihrer Wahrnehmung. In beiden nämlich iſt deutlich genug ausgeſprochen, daß, was ihnen ihre Bedeutung für die Philoſophie giebt, nicht ihre Thatſächlichkeit als ſolche, ſondern ihr univerſaler Inhalt iſt. So gehen wir denn jetzt dazu fort, jene Thatſache beſtimmt und ausdrücklich mit dem Namen zu bezeichnen, der ſie in ihrer Thatſächlichkeit von andern Thatſachen des Bewußtſeins unterſcheidet, mit dem Namen: Vernunft. Wenn bisher die Bedeutung dieſes Wortes trotz aller Bemühungen, ſie wiſſenſchaftlich feſtzuſtellen, ſo ſchwankend und unklar geblieben iſt, ſo hat dies ſeinen Grund durchaus nur darin, daß man jenes Thatſächliche, welches zu dem Begriffe, der durch das Wort ausgedrückt werden ſoll, die faktiſche Grundlage giebt, nicht zu hinreichend deutlichem Bewußtſein ausgebildet hatte. Vernunft ſoll, — dahin pflegt man den Gebrauch dieſes Wortes im Allgemeinen zu beſtimmen, — ein Vermögen des Geiſtes bezeichnen. Ein Vermögen aber als ſolches thatſächlich feſtzuſtellen und abzugränzen hält ſehr ſchwer; will man die Einheit eines ſolchen in der Gleichartigkeit deſſen ſuchen, was durch das Vermögen erreicht oder bewirkt wird, zu dem alſo das Vermögen ein Vermögen iſt: ſo wird man alsbald gewahr, daß dieſelbe Kraft, die auf dieſes gerichtet iſt, eben ſo ſehr auch die Richtung auf Anderes hat, und daß umgekehrt alle ächte Wirkung ein Reſultat nicht von Einer, ſondern von mehrern Kräften oder Vermögen iſt. Die einzig ſichere und feſte thatſächliche Umgränzung eines ſolchen Begriffs wird dann gefunden, wenn man von der Beſtimmung deſſen ausgeht, nicht was möglicherweiſe von dem Vermögen erreicht werden kann, ſondern was nothwendig und unfehlbar dadurch erreicht wird, wenn man alſo das Vermögen nicht als Vermögen, ſondern als eine wirkliche Exiſtenz, als ein wirkliches Geſchehen in

Betrachtung zieht, und die weitere Beſtimmung deſſen, was aus dieſem Geſchehen folgt oder dadurch vorausgeſetzt wird, der eigentlich wiſſenſchaftlichen Entwickelung anheim giebt. In dieſem Sinne nun läßt ſich nachweiſen, daß mit dem Worte **Vernunft** die Sprache zunächſt ein ganz beſtimmtes Thatſächliche bezeichnet hat, aus dem ſich zwar die umfaſſendſten und ſchwer zu begränzenden Folgerungen über Kraft und Vermögen des Geiſtes ziehen laſſen, die dann mehr oder weniger gleichfalls in jenen Namen einbegriffen werden, welches aber für ſich ſelbſt nicht als eine unbeſtimmte Fähigkeit zum Wiſſen oder zur Geiſtesthätigkeit überhaupt, ſondern als ein beſtimmtes, exiſtirendes Wiſſen zu faſſen iſt, — nämlich eben als jenes Urwiſſen, von welchem wir gezeigt haben, daß es in jedem andern Wiſſen und Erkennen vorausgeſetzt wird.

Der Begriff der Vernunft hat das Eigene, daß er zugleich das Unterſte und das Oberſte des Geiſtes zu bezeichnen ſcheint, zugleich als Ausdruck für das Allgemeinſte gebraucht wird, was den Menſchen von dem Thiere unterſcheidet, und für das Seltenſte und Ungewöhnlichſte, für diejenige Energie der intellektuellen Thätigkeit, die nur in ſehr wenigen Individuen zur Wirklichkeit kommt. Welche von dieſen zwei Bedeutungen, — wenn man ſie als zwei beſondere unterſcheiden will, die urſprüngliche ſei, iſt für den Unbefangenen nicht ſchwer zu ſehen. Der ältere deutſche Sprachgebrauch, ſo entſchieden er auch ſchon in der Erhebung der Vernunft über alles blos Sinnliche und Animaliſche iſt, will damit doch meiſt nur einen Vorzug des Menſchen über das Untermenſchliche, keineswegs auch einen Vorzug höherer, menſchlicher Begabung vor dem gemeinen Maaße derſelben bezeichnen *). Wo ein **ſolcher** Vorzug ausgedrückt

*) Allerdings mit Ausnahmen, zu denen zum Theil ſchon im Mittelalter der Einfluß der ariſtoteliſchen Philoſophie in dem Gebrauche, den dieſe von dem Worte νοῦς macht, veranlaſſen mochte So finden wir z. B. in der merkwürdigen altdeutſchen Abhandlung bei Docen Miſcellanien zur Geſch. d. d. Lit I. S.

werden ſoll, wird gewöhnlich das Wort *Geiſt* zu Hülfe genommen, welches in der deutſchen Sprache ſo zu ſagen den umgekehrten Weg, den Weg von oben nach unten gegangen iſt. In dieſem Sinne ſehen wir in der ältern vaterländiſchen Theologie faſt durchgängig den Gegenſatz *menſchlicher Vernunft* und *göttlichen Geiſtes*; — durch „Vernunft“ etwa dem „Verſtand“ gegenüber, jenes Göttliche, oder auch nur eine ſpecifiſche über die Allgemeinheit der intellectuellen Kraft hinausgehende Empfänglichkeit für das Göttliche bezeichnen zu wollen, wie man neuerdings, nicht ohne der Sprache Gewalt anzuthun, begonnen hat, iſt jener alterthümlichen Weiſe völlig fremd. Eben dieſe Bedeutung des Wortes Vernunft iſt, trotz der entgegenlaufenden Bemühungen der Philoſophen, auch in dem gegenwärtigen populären Sprachgebrauche allenthalben die vorherrſchende geblieben. Noch jetzt bezeichnet man im gemeinen Leben mit Vernunft Etwas, das allen Menſchen gemein iſt, und das man von Allen fordert. Der Gegenſatz, das Unvernünftige oder Vernunftloſe, bezeichnet die thieriſche Natur, die Beſtialität, und wenn man demſelben auch in vielen Fällen innerhalb der vernünftigen Natur einen Raum giebt, ſo geſchieht dies doch in der Weiſe, daß dadurch ein Herabſinken unter dieſe Natur, ein Zurückbleiben hinter den allgemeinen Forderungen derſelben in einzelnen Reden oder Handlungen, nicht aber ein mit der menſchlichen Natur verträglich bleibender Zuſtand ausgedrückt wird. Sogar von dem Wahnſinnigen ſagt man nicht, er habe die Vernunft, ſondern er habe den Verſtand, oder auch, er habe den *Gebrauch* der Vernunft verloren; während man die Vernunft als etwas der Subſtanz des Menſchen Weſentliches, Unverlierbares betrachtet *).

---

140 ff. von einer wirkenden Vernunft ganz im Sinne des ariſtoteliſchen *νοῦς ὁ κατ' ἐνέργειαν* geſprochen.

*) In fremden Sprachen giebt es kein dem deutſchen „Vernunft“ vollkommen entſprechendes Wort; kein Wort einer fremden Sprache entſpricht ſo genau dem hier auszudrückenden Begriffe.

Dieſem nicht durch Abſicht und Kunſt, ſondern durch den Genius der Sprache ſelbſt begründeten Sprachgebrauche gemäß aber kann es als willkürlich und unberechtigt erſcheinen, wenn die neuere Philoſophie ſeit Kant, oder eigentlicher ſchon ſeit Chr. Wolff, der zur Begründung der deutſchen philoſophiſchen Schulterminologie den erſten Anſtoß gab, das Wort Vernunft zur Bezeichnung zunächſt ihrer eigenen Thätigkeit, mittelbarer Weiſe aber der auf das Wiſſen als ſolches gerichteten Thätigkeit des Geiſtes überhaupt ausgegeben hat. Es iſt dieſe Bezeichnung im Gegenſatze gegen den Begriff des Verſtandes erhielt, ein Begriff, der gleichfalls erſt von der Philoſophie aus dem Begriffe der Vernunft als ein verwandter oder gleichartiger zuſammengefaßt, und dann als ein innerhalb dieſes Gleichartigen entgegengeſetzter unterſchieden ward. Der Gegenſatz von Verſtand und Vernunft bildet eines der Themen, an denen die deutſche Philoſophie der neuern Zeit unausgeſetzt und auf die ſie unaufhörlich wieder zurückkommt. Die Beſtimmung dieſer Begriffe und ihres Gegenſatzes hat alle Wandlungen dieſer Philoſophie getheilt; ſie wiederholen aber nichts Anderes ausdrücken, als das Bewußtſein, welches die Philoſophie auf jeder ihrer Stufen mit Nothwendigkeit über ſich ſelbſt gewann. Dabei aber iſt es im Ganzen geblieben: daß durch „Vernunft" die auf das Unendliche und Unbedingte, durch „Verſtand" die auf das Endliche und Bedingte gerichtete Thätigkeit ausgedrückt wird; die neueren Verſchiedenheiten, namentlich in Bezug auf die Beſtimmungen der Begriffe der Vernunft, betreffen die Art und Weiſe der Erkenntniß oder überhaupt der Erfaſſung des Abſoluten, welche in den verſchiedenen Sy-

---

wie dieſes deutſche, in welchem ſich mithin die Beſtimmung unſerer Sprache für ein klarer ausgebildetes philoſophiſches Bewußtſein zu documentiren ſcheint. Das lateiniſche ratio und die davon abgeleiteten Worte in neuern Sprachen ſchwanken zwiſchen dem, was wir „Vernunft" und was wir „Verſtand" nennen. Eben ſo das griechiſche νοῦς.

ſtemen eine verſchiedene iſt: ſo daß das eine dieſer Syſteme unter Vernunft die unmittelbare Erkenntniß Gottes, das andere eine rein formale Erkenntniß verſtehen, das eine die Vernunft zunächſt in das theoretiſche Erkennen, das andere entweder ausſchließlich oder vornehmlich in die praktiſchen Geiſtesthätigkeiten, oder in die theoretiſchen nur, wiefern ſie auf die praktiſchen ſich beziehen oder durch dieſelben ihren Inhalt gewinnen, ſetzen kann. Der Proteſt aber, den neuerdings einige unſerer erſten Denker *) gegen dieſe Hochſtellung der Vernunft auf Unkoſten des Verſtandes erhoben haben, hat theils in dem allgemeineren Sprachgebrauch der philoſophiſchen Schulen noch nicht durchdringen können; theils ſcheint auch ſeine Tendenz nicht ſowohl dahin zu gehen, der Vernunft die Richtung auf das Abſolute überhaupt abzuſprechen, um ſie auf jenes Niveau des gemeinen menſchlichen Vermögens, welches ſie im Sprachgebrauche des gemeinen Lebens bezeichnet, herabzuſetzen, als vielmehr nur innerhalb jener höheren Richtung ſelbſt, deren Allgemeinheit auch Jene mit dem Namen der Vernunft bezeichnen, dem Verſtand eine von dieſer Allgemeinheit noch zu unterſcheidende, inhaltvollere und intenſivere Thätigkeit zu vindiciren. Das Faktiſche alſo bleibt, daß durch dieſe wiſſenſchaftliche Sprache eine Bedeutung des Wortes Vernunft eingeführt iſt, welche der ältere Sprachgebrauch nicht kennt, und welche ihm, wie es wenigſtens auf den erſten Anblick ſo ſcheint, durchaus fremd iſt.

Auch dieſe Anomalie in dem Gebrauche des fraglichen Wortes wird jedoch, wer auf unſere vorangehende Entwickelung zurückblickt, wo nicht gerechtfertigt, doch jedenfalls motivirt und entſchuldigt finden. Sie verhält ſich, wie man ſieht, zu dem Normalgebrauche deſſelben genau ſo, wie ſich die philoſophiſche Steigerung des Urbewußtſeins zum ausdrücklichen Wiſſen und Selbſtbewußtſein zu der einfachen Thatſache des Urbewußtſeins als ſolcher verhält. Wenn als das charakteriſtiſche Merkmal der Vernunft jenes Urbewußtſein in ſeiner einfachen, den Cha-

*) Schelling und Friedr. Schlegel.

rakter der Geiſtigkeit überhaupt bedingenden Gegebenheit betrachtet wird, ſo kann als die eigenthümliche Energie und Thätigkeit der Vernunft gar wohl diejenige betrachtet werden, in welcher dieſes Urbewußtſein, welches in allen andern Geiſtesthätigkeiten verborgen (latent) bleibt, ausdrücklich hervortritt und ſeinem beſtimmten Inhalte nach zur Erſcheinung und Entfaltung kommt. Es klingt freilich ſonderbar, daß es eine und dieſelbe Vernunft ſein ſoll, welche den Menſchen zum Menſchen, und welche den Philoſophen zum Philoſophen macht; aber das Auffallende dieſer Behauptung verſchwindet, wenn man das erſtemal die Vernunft als bloße Potenz, die in andern Thätigkeiten (dem Verſtande, dem Gewiſſen, der Einbildungskraft u. ſ. w.) zur Aktualität kommt, das zweitemal ſelbſt als ausdrückliche Thätigkeit, als Aktus faßt. Je beſtimmter und ausdrücklicher dann das Bewußtſein jenes Urbewußtſeins an die Spitze der Philoſophie geſtellt wird, deſto deutlicher kommt der Grund dieſes Sprachgebrauchs zu Tage, und man wird es z. B. bei dem von uns eingenommenen Standpunkte ungleich weniger befremdend finden, wenn wir die Philoſophie als ausdrückliche Vernunftthätigkeit bezeichnen, als etwa wenn Kant von einer praktiſchen Vernunft, Jacobi von einer Vernunft, die in dem Gefühl und der Ahnung des Göttlichen beſtehen, alſo etwa mit der Religion zuſammenfallen ſoll, Schelling von einer Vernunftanſchauung des Abſoluten ſpricht. Zumal wenn wir zugleich darauf aufmerkſam machen, wie auch in dieſer höhern Sphäre, die wir, im Gegenſatze zu der Sphäre des endlichen Geiſtes, mit dem Namen des abſoluten Geiſtes bezeichnen wollen, die Vernunft, obgleich in Geſtalt des ausdrücklichen philoſophiſchen Bewußtſeins ihrer ſelbſt, noch nicht das Letzte und Höchſte iſt, ſondern ſich auf ganz entſprechende Weiſe, wie innerhalb des endlichen oder gemein menſchlichen Geiſtes wiederum als Baſis eines Höhern verhält. Dieſes Höhere ſind hier insbeſondere die äſthetiſchen und religiöſen Thätigkeiten, als welche ſämmtlich auf der Vorausſetzung der Vernunft nicht blos in der Geſtalt des gemein menſchlichen,

ſondern des philoſophiſchen Bewußtſeins, desjenigen Bewußtſeins, welches ſich des Beſitzes eines Abſoluten ausdrücklich bewußt iſt, beruhen. Ja es kann innerhalb der Philoſophie ſelbſt ſchon Vernunft und Verſtand auf ähnliche Weiſe unterſchieden werden, wie ſie außerhalb der Philoſophie in der niederen Sphäre des gemein Menſchlichen unterſchieden ſind. Vernunft würde dann die Allgemeinheit jenes philoſophiſchen Bewußtſeins eben in der Geſtalt bezeichnen, wie die Vorausſetzung dieſer Allgemeinheit der philoſophiſchen, mit den äſthetiſchen und religiöſen Thätigkeiten gemeinſam iſt, Verſtand aber die ausdrückliche, auf jene Vorausſetzung gebaute Thätigkeit des philoſophiſchen Denkens, inſofern dieſelbe im dialektiſchen Unterſcheiden, Auseinander- und Zuſammenbringen beſteht.

Im Gegenwärtigen aber, wo wir es, obgleich ſelbſt philoſophirend, doch nicht mit der Philoſophie als ſolcher, ſondern mit dem Denken und Erkennen überhaupt zu thun haben, wie dieſes ſich zur Philoſophie als zu ſeiner Wahrheit erſt erheben ſoll; trifft die Bedeutung, die wir dem Worte Vernunft anweiſen, durchaus mit der Bedeutung, den ihm der Genius der Sprache und der Sprachgebrauch des gemeinen Lebens angewieſen hat, zuſammen. Wir nennen das Vermögen des Denkens und Wiſſens Vernunft, und betrachten Vernunft mithin als eine Gabe, durch die ſich der Menſch von den blos ſinnlichen Geſchöpfen unterſcheidet, die er dagegen mit allen Geſchöpfen höherer Art, dafern es ſolche giebt, ja mit dem Schöpfer ſelbſt gemein hat. Wenn wir zeigten, daß dieſes Vermögen nicht nur Vermögen zum Wiſſen, ſondern in der That ſchon ein wirkliches Wiſſen iſt; wenn wir ausdrücklich dieſes beſtimmte, wirkliche Wiſſen mit dem Namen der Vernunft belegten: ſo iſt dies nicht eine Aenderung, die wir uns mit dem Sprachgebrauch erlaubt hätten, ſondern wir brachten das, was die Sprache allenthalben, wo ſie das Wort Vernunft ausſpricht, an ſich ſchon meint und alſo zugleich mit, ja weſentlich und hauptſächlich ausſpricht, nur zum ausdrücklichen Bewußtſein. Dieſes Urbeſitzthum der Vernunft, welches der That

und Wahrheit nach mit der Vernunft ſelbſt für identiſch an-
ſprechen iſt, da überall, wo es ſich findet und nothwendiger-
weiſe auch jene Anlage zum Denken und Wiſſen auch dem
Beſonderen und Einzelnen gegeben iſt, welche man gemein
unter „der Vernunft ſelbſt“ verſteht — dieſes Urbeſitzthum
es, welches dem Begriffe der Vernunft ſeine beſtimmte Stelle
in der Wiſſenſchaft anweiſt, eine ſolche, die nicht ohne offen-
bare Begriffsverwirrung ihm entzogen werden kann. Der Be-
griff der Vernunft hat, ſo gefaßt, zu ſeiner philoſophiſchen
Vorausſetzung die geſammte **ſinnliche Natur**; nach der
Seite des Geiſtes aber iſt er ſchlechthin vorausſetzungslos, iſt
das abſolut Erſte, der abſolute Anfang alles geiſtigen Lebens
und Bewußtſeins. Es iſt, wie geſagt, eine Begriffsverwirrung,
wenn man neuerdings auf Hegels Vorgang *) von einem **ſinn-
lichen Bewußtſein** und von einem **Selbſtbewußtſein**,
welche der Vernunft als ſolcher vorangehen ſollen, geſprochen
hat. Das ſinnliche Vorſtellungsleben, welches an ſich ſelbſt,
ſo wie es in den Thieren iſt, nicht Bewußtſein, ſondern Be-
wußtloſigkeit iſt, wird zum **Bewußtſein** eben nur durch die
Vernunft, — auf welche Weiſe wird ſich weiter unten in
der Lehre vom **Begriffe** zeigen, — und dieſelbe Vernunft iſt
es, die auf eine gleichfalls unten näher zu bezeichnende Weiſe
den Vorſtellungen von den Objekten gegenüber die Vorſtel-
lung eines Subjekts, eines **Selbſt** oder Ich erzeugt. Selbſt-
bewußtſein ohne Vernunft iſt ſchlechthin undenkbar, denn das
Subjekt muß, um ſich als Selbſt, als Einzelnes erfaſſen zu
können, dem anderes Einzelne als gleicherweiſe ſeiend und wirk-
lich gegenüberſteht, bereits im Beſitze eines Allgemeinen ſein,
an das es jenes Einzelne halten, das ihm zum Maßſtab dafür
dienen kann. Nicht minder aber iſt ein objektives Bewußtſein

*) In der Phänomenologie des Geiſtes und in demjenigen Ab-
ſchnitte der Encyclopädie (§§. 413 — 439), welcher dieſelbe Ueber-
ſchrift führt, und den Gedankengang der erſten Abſchnitte jenes
größern Werkes ins Kurze zuſammenfaßt.

ohne Selbſtbewußtſein undenkbar. Denn Bewußtſein der Objekte iſt eben nichts Anderes, als Unterſcheidung ihrer ſelbſt, ihres Seiens von dem Momente der Sinnlichkeit, von der ſubjektiven Empfindung und Vorſtellung, in welcher das Objekt wahrgenommen wird. Was daher in jenem Zuſammenhange, im Unterſchiede von Bewußtſein und Selbſtbewußtſein, Vernunft genannt wird, das kann nicht die Vernunft überhaupt, diejenige Vernunft, von der hier die Rede iſt, ſondern es kann etwa nur eine intenſivere Thätigkeit der Vernunft, eine höhere Stufe des Vernunftbewußtſeins ſein.

Diejenigen Vorausſetzungen aber, welche die Vernunft da, wo ſie als ein thatſächlich Gegebenes auftritt, hat, welche inmitten der wirklichen Welt die Wirklichkeit der Vernunft bedingen, — die pſychologiſchen Vorausſetzungen der Vernunft, nehmen als Vorausſetzungen an gegenwärtiger Stelle darum keine weitere Betrachtung in Anſpruch, weil die Vernunft ſelbſt nicht, wiefern ſie ein Gegebenes, ein Thatſächliches und Erſcheinendes iſt, ſondern einzig ihr Inhalt für uns den Gegenſtand der Betrachtung ausmacht. Als in dieſen Inhalt eingehende werden dieſe Vorausſetzungen ſogleich in dem folgenden Abſchnitt beſprochen werden, aber die Betrachtung ſelbſt iſt von einer zuvor gefaßten wiſſenſchaftlichen Einſicht in die Vorausſetzung unabhängig; ſie hat in dem Bewußtſein des Vernunftinhaltes als ſolchen ihren abſoluten Anfang. Die Forderung, auf einen Anfang zurückzugehen, der auch ſeinem objektiven Daſein nach, oder vielmehr (denn ein ſolches Daſein hat ein ſolcher Anfang gar nicht, da „Daſein“ ſelbſt weſentlich Vorausſetzen eines Andern iſt) ſeinem reinen, allen Unterſchied des Inhalts und der Erſcheinung von ſich ausſchließenden Sein nach vorausſetzungslos iſt: dieſe Forderung kann erſt durch Philoſophie und in der Philoſophie entſtehen; ein ſolcher Anfang iſt nicht der Anfang der Philoſophie ſelbſt.

Neue Syſteme und alte Schule

vom

Herausgeber.

Der gegenwärtige Aufſatz iſt beſtimmt, mit Rückſicht auf die beiden vorhergehenden Abhandlungen meines Freundes, eine vergleichende Charakteriſtik zwiſchen Weiß e's und meinem Syſteme, beſonders von Seiten ihrer Erkenntnißtheorie, als dem vorzugsweiſe jetzt Beſprochenen, zu geben, und ſo die kritiſche Ueberſicht über die gegenwärtige Philoſophie, welche ich in den frühern Heften begonnen hatte, auch nach dieſer Seite hin fortzuſetzen. Hat nun noch unlängſt ein junger ſpaßhafter Profeſſor uns und allen Gleichſtrebenden gar nicht verhehlen können, daß er ein neues Syſtem nach Hegel dem ſechſten Welttheile in der Philoſophie gleich erachte, — und die nüchternſte Gravität ſelber hat dieſe Einfalt vortrefflich gefunden *), — ſo hätten wir alles Ernſtes Urſache, da wir ſogar ein zweifaches Utopien ſolcher Art der philoſophiſchen Leſewelt hier vorzuführen im Begriff ſind, die bloße Exiſtenz vor dergleichen Dingen zu erhärten. Indeß thun wir am Beſten, wenn wir den vielleicht harmlos gemeinten, jedenfalls unſchädlichen Scherz in rechten Ernſt verwandeln, und nur in ſolcher Abſicht mochte es hier erwähnt werden. — Der Witzige hat völlig Wahres geſagt, aber in einem tiefern Sinne, als er ſelbſt wohl meinte und wollte: ein „neues" Syſtem in eigentlicher Wortbedeutung käme nicht nur hinter Hegel, es käme weit mehr noch

*) Vorrede zu Karl Daubs Vorleſungen über die Anthropologie, nach ſeinem Tode herausgegeben von Marheineke und Dittenberger; Berlin 1838. S. X.

hinter der Welt zu ſpät, dem erſten und eigentlich einzigen Originalſyſteme. Die Philoſophie, wenn ſie weiß, was ſie will und zu leiſten hat, kann, um ſelbſt in Wahrheit Syſtem zu werden, ſich nur die Beſtimmung geben, dem Gedanken jenes allgemeinen Weltzuſammenhanges und der darin gelegenen Stufenfolge der Dinge ſelbſtdenkend nachzugehen und in dieſem Denken herzuſtellen. — Aber jenes objektive Syſtem der Philoſophie, in ſeinen Hauptzügen wenigſtens, iſt gefunden: wiewohl nicht ungeahnet von den Alten in ihren zahlreichen Denkanſätzen, die Lehre vom Geiſte auf die der Natur zu gründen, oder Phyſik und Ethik aus einem gemeinſamen Prinzipe herzuleiten; ebenſo den mittelalterlichen und ſpätern Philoſophen in einzelnen großen Blicken immer tiefer ſich enthüllend, iſt es doch durch Schelling's, nicht Hegel's, erſte entſcheidende That in ſeinen bleibenden Grundzügen für immer an's Licht gezogen worden. Schelling bezeichnete gleich in der früheſten Darſtellung ſeines Syſtemes am Schluſſe des erſten Entwurfs den Geiſt als die abſolute Identität unter den völlig gleichen Potenzen des Realen und Idealen, d. h. die Natur als die aus der Differenz des Sichentfremdet- und Außerſichſeins ſtufen- oder potenzweiſe zu ſich kommenden Intelligenz, oder nach ſpäteſtem, durchaus charakteriſtiſchem Ausdrucke, in dem der nachher aufgekommene Gedanke eines abſtrakten, unperſönlichen Weltprozeſſes zurückgedrängt wird, — das abſolute weltſchöpferiſche Prinzip als abſolutes Subjekt, das ſtufenweis ſich objektivirend, immer wieder in eine höhere Potenz der Subjektivität zurücktritt, um zuletzt (nach Erſchöpfung der ganzen Möglichkeit objektiv zu werden) als über Alles ſiegreiches Subjekt ſtehen zu bleiben *). Hegel unternahm von hier aus die Gliederung der Geiſtesphiloſophie, als deren Urheber und eigent-

*) Schelling's Darſtellung ſeines Syſtemes der Philoſophie in der Zeitſchrift für ſpek. Phyſik 1801. II, 2. S. 127. verglichen mit deſſen Vorrede zu Couſin über franz. und deutſche Philoſophie 1834. S. XIII.

lichen Gründer wir ihn betrachten dürfen, wie es wohl zugeſtandener Maaßen in dieſer Sphäre der Spekulation ſein eigenliches Verdienſt iſt, den Begriff des Geiſtes, der in den ſpätern naturphiloſophiſchen Studien und Richtungen unterzugehen in Gefahr war, mit voller Schärfe wiederhergeſtellt, und, ſo weit es ſeinem ganzen metaphyſiſchen Standpunkte überhaupt vergönnt war, wenigſtens nach ſeiner Verwirklichung im Menſchen tief und ſicher dargeſtellt zu haben. Zwar vermögen wir nicht den Schluß ſeiner Geiſtesphiloſophie im „abſoluten" Geiſte uns anzueignen, ſind vielmehr überzeugt, daß von einer veränderten metaphyſiſchen Grundanſicht her dem allgemeinen, bereits entwickelten Syſteme der Philoſophie in dieſem Theile eine Umſchmelzung bevorſtehe, eben aus dem tiefern Eingehen der „immanenten Methode" in die Entwickelungsgeſchichte des objectiven Geiſtes. Indeß iſt gerade der Begriff der Objektivität des Geiſtes hier Hegels eigentliche und große Entdeckung, wodurch dieſem eine neue, ſelbſtgegebene Natürlichkeit in der allgemeinen Natur, eine eigene Schöpfung zugeſichert wird, in welcher er als wirkliche Macht, als weltgeſtaltender Geiſt ſich dokumentirt. Indem ſolchergeſtalt die Erſcheinungen, bei welchen man ſonſt dem größten Theile nach Willkühr oder Zufall walten ließ, der Vernunft oder Geſetzmäßigkeit zurückgegeben werden, und im Mittelpunkte der Freiheit ſelbſt die mit ihr verſöhnte Nothwendigkeit geltend gemacht wird; hat auch die Spekulation ihr Recht an dies große Gebiet der Wirklichkeit erwieſen: eine Philoſophie dieſer geiſtigen Geſammtobjektivität, der Geſchichte, der Rechts- und Staatenbildung, der Religion, der Philoſophie ſelber muß dieſen aus dem Verborgenen in äußerliches Daſein ſich herausarbeitenden (in Selbſtoffenbarung beſtehenden) Entwickelungsgang des Welt- oder Erdgeiſtes — der im Menſchengeſchlechte ſich verwirklichenden Geiſtesſubſtanz, welche in Wahrheit göttlich, darum aber nicht der Geiſt Gottes iſt, — in der Einheit ſeiner Nothwendigkeit und Freiheit darlegen. Und ſo iſt auch in dieſen Theilen der Philoſophie, wie bei der Betrachtung jedes objektiv ſich Entwickelnden, der blei-

bende Geſichtspunkt, daß die Philoſophie nicht zu zeigen habe, wie es ſein könnte und ſollte, ſondern welche Stufen der Weltgeiſt wirklich durchlaufen hat nach allen Seiten jener Selbſtverwirklichung, daß alſo auch hierin die Philoſophie Nichts zu erfinden, oder ein eigenes „Syſtem" zu entwerfen, ſondern nur darzulegen habe, wie weit der Weltgeiſt ſich exponirt habe in der nothwendigen Entwickelung zu ſeinem Endziel, welches die Philoſophie metaphyſiſch, in der Idee, bereits vorausgenommen hat.

Seit Schelling und Hegel daher (was freilich die Schule dem Erſtern zu entziehen, und dem ſpätern Denker ausſchließlich anzueignen bemüht iſt) kann der gegenwärtigen ſpekulativen Bildung der Gedanke nicht mehr abhanden kommen, daß die philoſophiſche Methode nichts ſubjektiv Fertiges oder formell Bereitliegendes ſei vor dem unterſuchten Gegenſtande, ſondern daß das Objekt ſelber in der ihm eingebornen Syſtematicität, in der Gedankenmäßigkeit, die ſeine Wirklichkeit ausmacht, zu erkennen ſei, — offenbar jedoch durch eine in daſſelbe eingehende, ſich ihm identiſch machende Thätigkeit des erkennenden Subjekts, — um, wie im allgemeinen Syſteme der Dinge, ſo im Vernunftſyſteme ſeinen Platz ſich ſelber zu geben. All die hitzigen Gefechte über die philoſophiſche Methode, wie ſie jetzt gepflogen werden, und wo Jeglicher Jedem Mangel an Methodik, oder falſche Methode an den Kopf wirft, ließen ſich alſo in dieſem Gebiete der Philoſophie auf die einfache Weiſung zurückführen, die Gedankengliederung der objektiven Gliederung gleich zu machen, „das natürliche Syſtem" der Dinge überall darzuſtellen. Oder, wenn in der That noch von philoſophiſcher Methode in beſondrer Bedeutung die Rede ſein ſollte, müßte ſich dies auf andere, der Natur- und Geiſtesphiloſophie vorausgehende, recht eigentlich metaphyſiſche Unterſuchungen beziehen, wobei ſich auch in dieſer Hinſicht ergiebt, daß mit ſo allgemeinen Belehrungen, wie man ſie jetzt von verſchiedenen Seiten uns zu Gemüthe führt, „die Methode müſſe objektiv ſein, und ſo wahrhaft dialektiſch," ſie ſei „die immanente

Entwickelung der Sache ſelbſt, die keinen Ausweg übrig laſſe," u. dgl., weder polemiſch Etwas gefördert, noch viel weniger eine poſitive ſachdienliche Leiſtung gegeben ſei. Dieſe überflüſſige Rhetorik ſcheint nicht zu bedenken, wie ſie mit dem Prinzipe, daß im Objekte der Kern ſeines methodiſchen Erkennens liege, ſelber die Vielfachheit und Beweglichkeit des methodiſchen Verhaltens zu demſelben zugegeben habe. Jene „immanente Dialektik der Sache" kann eben deßhalb, je nach dem Gegenſtande, in einem ſehr verſchiedenen dialektiſchen Typus einhergehen; oder falls dieſer auch auf ein formelles Grundſchema zurückzuführen ſein würde, ſo wäre bloß mit deſſen Kenntniß oder Einübung doch noch ſo gut als Nichts geleiſtet für die ſpekulative Methodik ſpezieller Unterſuchungen, und eben ſo wenig wäre man dadurch mit kritiſcher Unfehlbarkeit ausgerüſtet über Anderer Methode. Vielmehr lehrt jeder Tag, daß gerade ſeitdem jene Anforderung immanenter Dialektik zum Gemeinplatz geworden, ein Geſtaltenchaos von mancherlei Manieren und Behandlungsweiſen ſich unter uns aufgethan hat, die mit gleicher Prätenſion an Objektivität doch alle im Widerſpruche mit einander ſtehen. Nie wurde mehr auf Methode gedrungen, und nie waren die Vorſtellungen darüber verworrener, die Urtheile entgegengeſetzter: es iſt Zeit, jenen Begriff der Methode ſelbſt erſt in wiſſenſchaftlichem Zuſammenhange zu unterſuchen, was ohne Zweifel der Einleitungsdisciplin in die Philoſophie zufallen würde.

Wenn nun gerade jetzt von neuen und verſchiedenen Syſtemen der Philoſophie die Rede iſt, deren Urheber jenes Bewußtſein über das wahre Verhältniß der Methode zu ihrem Inhalte ausdrücklich beſitzen, ſo können ſie in dem, was man ihr Syſtem nennt, ſich nur das Doppelte zum Ziel ſetzen, entweder jenes objektive Realſyſtem weiter auszubilden und reicher einzugliedern, — was nicht füglich mit dem Namen und der Prätenſion eines neuen Syſtemes auftreten könnte, — oder ihre Abſicht muß auf die Wiſſenſchaft gerichtet ſein, durch welche das Realſyſtem ſelbſt erſt begründet und geſichert werden kann.

So nun verhält es ſich in der That. Das eigentliche Gebiet des gegenwärtigen philoſophiſchen Kampfes iſt die Metaphyſik, nicht mehr ob, ſondern wie ſie zu realiſiren und was ihr wahrhaftes Objekt ſei, und hier iſt auch über die Methode derſelben zu verhandeln, indem es dabei fürwahr nicht genügt, ihre Objektivität anzuempfehlen oder deren Vollendung in einzelnen Leiſtungen anzupreiſen. Der metaphyſiſche Inhalt, der methodiſch ſich objektiviren und fixiren ſoll, iſt der beweglichſte, umgeſtaltungsfähigſte von der Welt, und wir würden auf dem bisherigen Wege noch manche in gleichmäßig ſtrenger Methodik dahergehende Metaphyſiken mit einander in Widerſpruch treten ſehen; überhaupt — mag es dem Einen zur Freude, dem Andern zum Aergerniſſe lauten — wir können unſere Ueberzeugung nicht bergen, daß wir, was die Metaphyſik betrifft, durchaus noch in ihren Anfängen und erſten Orientirungen begriffen ſind. Aus dem Bedürfniſſe aber, jene Fragen wiſſenſchaftlich zu löſen, gehen die Beſtrebungen meines Freundes, wie die meinigen hervor; wir wollen nicht „neue Syſteme“ in umwälzendem Sinne, wir arbeiten in hiſtoriſcher Continuität an der Fortbildung der Metaphyſik, und zu deren Begründung an einer erſchöpfenden Erkenntnißlehre. Was ſonſt noch, namentlich in der Philoſophie des Geiſtes, umzugeſtalten wäre, ſoll jetzt noch nicht zur Sprache kommen: es muß ſich je nach dem Prinzipe, was uns durch die Metaphyſik zu gewinnen gelingt, daraus von ſelbſt ergeben und wird als weitere Folge uns zufallen.

Wenn Kant daher die Metaphyſik in Selbſterkenntnißlehre aufgehen ließ, wenn Hegel die Logik metaphyſicirte (denn daß ſeine Phänomenologie des Geiſtes keine Erkenntnißlehre ſei, noch auch die Begründung der dialektiſchen Methode enthalte, welche in ihr vielmehr ſchon vorausgeſetzt und angewendet wird, ſcheint jetzt von allen Seiten zugeſtanden): ſo muß es auch im philoſophiſchen Bewußtſein der Zeitgenoſſen, mögen ſie nun der einen oder der andern jener beiden Grundrichtungen folgen, ſich als angemeſſen ergeben, jeder der beiden Wiſſenſchaften

aus ihr ſelbſt ihr ungeſchmälertes Recht zu thun; und auch hier bleibt es in Bezug auf die vorläufige Frage nach dem Verhältniſſe derſelben zu einander bei der gründlichen Kantiſchen Betrachtung, daß, ob eine Metaphyſik überall möglich ſei, und welchergeſtalt ſie zu Stande kommen könne, erſt durch eine Erkenntnißlehre entſchieden werden müſſe. Dieſe iſt nicht nur das Prinzip, ſondern auch die Methode derſelben zu begründen beſtimmt; daß aber das Form- wie Realprinzip nur eines ſei und in der Idee des Abſoluten gefunden werden könne, hat (unter Anderm noch) mein Aufſatz im vorhergehenden Hefte dieſer Zeitſchrift gezeigt.

Wie nun innerhalb dieſer allgemeinen Aufgaben der philoſophiſchen Gegenwart die einzelnen Leiſtungen ſich verhalten, wird ſich am Unbefangenſten beurtheilen laſſen, wenn wir eine Geſchichte der Metaphyſik durch und ſeit Hegel in kurzen Grundzügen an uns vorüberführen.

Im Allgemeinen muß zugeſtanden werden, und Keiner dürfte es in Abrede ſtellen, der auch nur hiſtoriſch dem Begriffe der Metaphyſik, wie er ſich durch die Geſchichte der Philoſophie hindurch gewiß nicht bloß äußerlicher Weiſe und nach zufälligem Bedürfniſſe entwickelt hat, nachgehen will, — daß die Metaphyſik, die Wiſſenſchaft vom „Vorweltlichen, Ueberwirklichen,“ von den „allgemeinen Principien der Dinge,“ ſtets, ſei es bewußtlos oder mit vollem ausdrücklichem Bewußtſein, auf eine Lehre von dem ewigen, überweltlichen Weſen Gottes gerichtet geweſen ſei. Gottes Anſichſelbſtſein zu ergründen, galt gar eigentlich, wie für das höchſte Ziel alles Forſchens, ſo für die reifſte Frucht der Philoſophie, für deren Mittelpunkt und Heiligthum von jeher die Metaphyſik gehalten wurde. Damit ſtimmt auch völlig überein der frühere prägnante Ausdruck Hegels: die Logik ſolle Gott darſtellen vor ſeiner Entäußerung in Natur und Geiſt, in ſeiner reinen Ewigkeit, wodurch er ſeine Logik nicht nur als Metaphyſik, ſondern zugleich auch dieſe Wiſſenſchaft in ihrer höchſten und wahren Dignität bezeichnete. Indem andrerſeits nun Hegel gleich bei

ſeinem erſten Auftreten in der ausdrücklichen Abſicht, ſeine Philoſophie und den durch ſie beabſichtigten Umſchwung zu charakteriſiren, das Wort ausſprach, daß die abſolute Subſtanz als abſolutes Subjekt zu beſtimmen, Gott abſoluter Geiſt ſei: ſo hätte man nach dieſem Zeugniſſe Hegels über ſich ſelbſt und nach der eben ſo deutlich ausgeſprochenen Prätenſion der Logik erwarten ſollen, in dieſer, als Metaphyſik, den Erweis jener Geiſtigkeit Gottes, jener abſoluten Subjektivität, oder — was die Hegelſche Schule unmittelbar dafür ſubſtituiren zu können meint — ſeiner abſoluten Perſönlichkeit vollendet zu ſehen.

Aber hat er jenen Beweis denn überhaupt nicht zu Stande gebracht, hat er ſein gegebenes Wort nicht gelöſt? — könnte, müßte hier gefragt werden. Gewiß hat er, wie ſelten ein Philoſoph, ſeinem ſpekulativen Vorſatze Wort gehalten, und hat vollſtändig ausgeführt, was er verſprochen. Doch iſt es durchaus denkwürdig und entſcheidend für ſeine Philoſophie, wie für das Schickſal der bisherigen Spekulation, daß er dasjenige, was urſprünglich eine ganz metaphyſiſche Beſtimmung Gottes war, erſt innerhalb ſeines geſammten Syſtems, am Ende der Realphiloſophie wahr zu machen vermochte. So ſehr dieſe einfache Bemerkung hinreicht, um damit die charakteriſtiſche Ungenüge dieſes Standpunktes an ſich ſelbſt und in allen weitern Folgerungen zu bezeichnen; ſo war es doch das faſt unvermeidliche Loos derjenigen Philoſophie, die ſich zunächſt aus der Identitätslehre erhob, und, weil ſie nur das Unentwickelte ihres Standpunktes ausführte, nicht zugleich dieſen durchbrechen konnte, auch der mangelhaften Grundauffaſſung des Geiſtes Gottes verhaftet zu bleiben. So bedurfte es dieſes nothwendig ſich einſchiebenden Mittelgliedes, dieſes dazwiſchenfallenden Durchgangspunktes, um von hier aus durch eine neue Erhebung zum wahren Begriffe des göttlichen Geiſtes zu gelangen. Wenn aber hierin negativ, ſo hat Hegel in anderer Weiſe auch poſitiv dieſem Reſultate vorgearbeitet, indem er das Weſen des Geiſtes ſelber zuerſt tiefer und eindringender zum Begriff erhoben, als das

nur durch innere Selbſterzeugung Wirkliche, als den unendlich mit ſich ſelbſt ſich vermittelnden Prozeß ſeiner ſelbſt.

Bei ihm indeß iſt dieſer Selbſterzeugungs- und Selbſtvermittlungsprozeß zwar der ſeiner Selbſtanſchauung; Gott iſt (zuhöchſt) Geiſt der Welt, nicht mehr eine dumpf in ſich webende Weltſeele, er erhebt ſich ewig aus ſich ſelbſt zur Selbſtanſchauung; aber dieſer Prozeß fällt innerhalb der Welt. Die Subſtantialität Gottes geht durch den Moment des Sichanderswerdens, der Schöpfung, fort und fort in ſeinen Geiſt zurück und hebt ſich in ſein Selbſterkennen auf. Dies iſt der Weltprozeß des Sichvermittelns, überhaupt der bewußtloſen Natur zum Geiſte, speziell des Sich ins Licht Setzens des ſubſtantiellen Geiſtes im Prozeſſe der Weltgeſchichte. So iſt Gott ſchließlich als die abſolute Subjektivität, das ewige Selbſtanſchauen in ſeinem damit ihm verſöhnten und geeinigten Andern, welches er ſelbſt iſt, erkannt; der Ausgangspunkt des Syſtemes mit dem Sein iſt erfüllt und vergeiſtigt, und der Anfangsbegriff, die Subſtanz als Subjekt aufzuweiſen, wäre wahrbehalten. Kaum zu fragen wäre indeß, worin nun jenes abſolute Subjekt eigentliche Wirklichkeit erhalte, auf welcherlei Art es ſtets zu ſich ſelbſt auferſteht? Iſt es doch nur die wirkliche Natur, das räumlich ſinnliche Univerſum, in welchem das Abſolute von ſich abfällt und zum Andern ſeiner ſelbſt wird, und ſo kann es lediglich der Geiſt des Menſchen ſein, in dem die göttliche Selbſtvermittlung ihr Ziel erreicht, welchem die Subſtantialität Gottes, weil ſie an ſich Geiſt iſt, in weltgeſchichtlicher Entwickelung immer tiefer ſich einverleibt, um dadurch nun im Menſchen auch für ſich ein Offenbares, ein Selbſtbewußtes zu werden. Dies iſt — wir wiederholen es den zahlloſen Umdeutungen gegenüber — der einzig denkbare und folgerichtige Sinn Hegelſcher Lehre, bei welchem die Bekenner deſſelben ſtreng feſtzuhalten ſind, wenn ſie über die weitern Folgen und die Weltanſicht, welche aus ihr mit Nothwendigkeit ſich ergiebt, ſelbſt bedenklich oder derſelben überdrüſſig geworden, irrlichtelirend hinauszuſchlüpfen ſuchen zu etwas Anderm, unter dem Scheine oder

mit dem Verſuche, dem genuinen Syſteme noch treu zu bleiben. Schaller, der ſich die Reinigung unſerer Vorſtellungen in dieſem Betreff zum ganz beſondern Geſchäfte macht, hat ganz Recht darin, wenn er jenen Angel= und Schlußpunkt der Lehre gegen jede Mißkennung feſtgehalten wiſſen will; nur erwäge er wohl, wo die Mißkennenden eigentlich ſich befinden; — Unrecht jedoch hat er, und erſcheint zugleich dabei in merkwürdiger Halbklarheit und Selbſttäuſchung befangen, wenn er Gott damit gerade durch Hegel die abſolute Perſönlichkeit vindicirt und die theiſtiſchen Intereſſen in dieſem Syſtem völlig befriedigt glaubt; und unvollſtändig unterrichtet vollends iſt er, wenn er noch immer meint und ſich nicht ausreden läßt, daß auch uns die Perſönlichkeit Gottes nichts Anderes ſei, als jenes (Hegelſche) abſolute Weltſubjekt.

In der That nämlich trauen wir dem Scharfſinne und der Beurtheilungsgabe der Diſſentirenden ſo viel Einſicht zu, um, wenn zunächſt auch blos äußerlich und zu hiſtoriſcher Kundnahme den fundamentalen Unterſchied der Weltanſicht ſich nicht entgehen zu laſſen, ob erſt, wie bei Hegel, am Schluſſe der Realphiloſophie die ſubſtantielle Geiſtigkeit Gottes in die Geſtalt des individuellen Subjekts eingeht, und dies ſolchergeſtalt zum abſoluten Geiſte erhebt, oder ob, wie bei uns, der Begriff des „abſoluten Subjekts" (um auch nur bei dieſer, wiewohl einſeitigen, Beſtimmung ſtehen zu bleiben) innerhalb der rein metaphyſiſchen Entwicklung, als lediglich höchſter ontologiſcher Begriff, als Bezeichnung mithin ſeiner durchaus vorweltlichen Natur ſich ergiebt. Dabei iſt nur noch zu erinnern, daß, auch abgeſehen von dieſem durchgreifenden Gegenſatze, jener Kritiker in ſeiner Parallele der Hegelſchen und unſerer Lehre den doppelten Umſtand überſehen hat, theils, daß jenes abſolute vorweltliche Weſen Gottes nicht blos als „abſolute Subjektivität" von uns beſtimmt worden ſei, was jedenfalls nur ein höchſtes Weltſubjekt in Göſchels Sinne zu Stande brächte, vielmehr als abſolutes Subjekt=Objekt, als eine eigene vorweltliche Unendlichkeit in ſich hegend: — theils endlich, daß auch dieſer nur ontologiſche

Begriff nicht der am Höchſten entwickelte ſei, die Ontologie mündet ja ſelbſt in einer höhern metaphyſiſchen Wiſſenſchaft, — daß er von Neuem eine Reihe von Problemen einleite, welche die ſpekulative Theologie zu löſen hat.

Die damit eröffnete tiefere Anſicht vom Weſen Gottes und die damit unabweislich geforderte völlige Umgeſtaltung der Philoſophie nach allen weſentlichen Grundzügen iſt jedoch nicht blos hingeſtellt worden jener Hegelſchen Auffaſſung gegenüber; ſie hat ſich aus Widerlegung derſelben ergeben. Es iſt eine in der Geſchichte der heutigen Metaphyſik nicht mehr zu ignorirende Thatſache, daß der eben bezeichnete Hegelſche Begriff des Abſoluten als eine ungenügende, dem innern Widerſpruche verfallene Abſtraktion, als ein das Problem der Welt nicht wahrhaft und in letzter Inſtanz erklärender Begriff nachgewieſen worden iſt. Dies in dialektiſchem Zuſammenhange zu thun, in dieſem zugleich aber dem Hegelſchen Standpunkt ſeine wahre Stelle anzuweiſen und den höhern Begriff aus ihm hervorzuarbeiten, läßt ſich als Inhalt der Ontologie in ihrem zweiten Theile betrachten. Weil der abſolute Weltzweck, die immanente Teleologie des Weltprozeſſes — ſo etwa ließe ſich die neue Gedankenwendung ſummariſch ausdrücken — dies Sicherheben in's Bewußtſein, dies aus dem Dunkel zur Geiſtigkeit ſich Emporringen darſtellt, ſo geht ihm, damit er ſelber möglich werde, ein ſelbſt- wie allbewußter weltſchöpferiſcher Geiſt voran, nicht bloß in ihn ein oder aus ihm hervor. Gott wird nicht erſt durch den Weltprozeß ſich vermittelnd abſolutes, im Andern ſich wiſſendes Subjekt, ſondern, damit er gedacht werden könne, als auch das endliche Subjekt in ſolcher Weiſe ſich vermittelnd, muß er gedacht werden, als es ſeiend in abſolutem Sinne vor aller Welt: jenes ohne dieſes iſt eine völlig unverſtändliche, am innern Widerſpruche ſich aufhebende Abſtraktion. Das ewige Selbſtvermittlungs- und (dadurch) Selbſtanſchauungsleben, in welchem Gott, nach Hegels in dieſer Allgemeinheit richtig gewonnener Einſicht, allein als Geiſt zu denken, iſt eben deshalb, weil auch abbildlich in den Dingen dies als der eigentliche Trieb ihres

Daſeins ſich offenbart, weil die Welt objektive Vernunft iſt, als die ſchlechthin vorweltliche, ideale und innerliche Natur Gottes vorauszuſetzen. Auf dieſe ontologiſche Nachweiſung hätten ſich die Gegner einzulaſſen, dieſe ſchrittweis zu widerlegen, wenn ſie unſer „Hinausgegangenſein“ über Hegel im entſcheidendſten Punkte als angemaßtes zeigen wollen. Der im vorigen angezogene Beurtheiler hat dies aber um ſo mehr verfehlt, als er nicht einmal faktiſch den durchgreifenden Unterſchied bemerkt hat, und die in ſeinem Gefolge noch über Hegel und uns, und was der Philoſophie jetzt Noth thue, den Mund am Lauteſten aufthun, leben vollends noch über jene Fragen in gänzlicher Unkunde und ſeliger Unbefangenheit.

Dennoch iſt dankbar anzuerkennen, daß dieſe Anregungen in der Schule ſelbſt gleich Anfangs nicht ohne Beiſtimmung geblieben ſind, mochte dieſe ſich auch, was der Sache nach gleichgültig iſt, in den Widerſpruch einkleiden, daß Hegel auf die von uns gedeutete Weiſe nicht zu verſtehen ſei. Die durch Geiſt und inneres Gewicht eigentlich Stimmberechtigten neigten ſich mit Entſchiedenheit einer Anſicht zu, welche, mit der unſrigen verwandt, deſto inkompatibler jedoch mit dem urſprünglichen Sinne der Lehre erſchien. Wie dieſer Zwieſpalt auszugleichen ſei, darüber haben die Meiſten bis jetzt noch ſich einer klaren Rechenſchaft entzogen; es iſt bei Winken, Verſicherungen, Proteſtationen gegen eine abweichende Deutung verblieben. Mehrere wahrhaft ausgezeichnete Werke religionsphiloſophiſchen Inhalts hielten ſich in dem Gebiete und auf den Pfaden von Hegels Phänomenologie, wo die Conflikte der Principien noch nicht ſo ſcharf hervortreten können, — oder vielmehr, wo ſie überſprungen ſind. Nur Einer hat eine Ausgleichung auf wiſſenſchaftliche Weiſe verſucht: Göſchel, der Erſte, der das Ungenügende der urſprünglichen Hegelſchen Gotteslehre den Anforderungen des chriſtlichen Bewußtſeins gegenüber ſich ausſprach, — warum ſie auch den Anforderungen des Denkens nicht genüge, darüber ſcheint er ſich in der erſten, wahrhaft berechtigten und ächt humanen Freude über die Größe des neuen Prinzips

weniger beſtimmte Rechenſchaft gegeben zu haben, — glaubt jenem Conflikte auf eine Weiſe zu entgehen, in der wir allerdings eine weſentliche Modification, ein vorläufiges Hinausgreifen über die urſprüngliche pantheiſtiſche Lehrmeinung Hegels erkennen müſſen. Auch hat ſie großen Beifall erlangt, von eben Denen, die ohne etwas ſpekulativ Höheres zu kennen, als die Hegelſche Lehre, dennoch ſich in ihr verſöhnt wiſſen wollten mit dem chriſtlichen Bewußtſein; aber wir wiederholen, was wir nicht nur einmal erinnert haben: ſelbſt dieſe Interpretationsweiſe des Syſtemes, wenn wiſſenſchaftlicher Ernſt mit ihr gemacht werden ſollte, wäre nicht ohne gänzliche Umbildung in dem Grundverhältniſſe ihrer Theile möglich. Göſchel nämlich macht geltend — und es kann als Kern und Mittelpunkt ſeiner ſpekulativen Weltanſicht, als eigentliches Fundament ſeiner ſonſtigen Lehren, namentlich auch in der Unſterblichkeitsfrage, angeſehen werden — daß, indem die abſolute Idee in der Logik als unendliche Negativität beſtimmt werde, dieſe jedoch am Schluſſe des Syſtemes ſich als der abſolute, ſein Sichanderswerden in die eigene Subjektivität zurücknehmende Geiſt bewähre, das Abſolute ſomit in Wahrheit nur das ſei, als was es am Ende erwieſen worden, nicht bloß jenes unperſönliche Neutrum einer unendlich übergreifenden Subjektivität, vielmehr Perſönlichkeit, und zwar die erſte Perſon in dreieiniger Selbſtentfaltung, das Ich einer frei weltſchöpferiſchen, dies Geſchaffene ferner mit ſich vermittelnden, endlich ſich ſelbſt darin wiſſenden Gottheit. Sie iſt ihm an ſich ſchon abſoluter Geiſt, weil in Gottes ewigem Weſen Anfang und Ende zuſammen fallen. — Aber wie? Wird Gott in dieſem Zuſammenhange des Syſtems nicht allein nur zum Geiſte in Folge ſeiner Selbſtvermittlung durch die Welt, lediglich im Menſchen? Indem nun Göſchel dies Reſultat ausdrücklich verwirft und perhorreſcirt, ſofern von dem uranfänglichen Geiſte Gottes die Rede iſt, welcher der Weltvermittlung nicht bedarf, um zu Sich zu kommen, und bei Sich zu ſein, indem er ausdrücklich auf letzterer Deutung beſteht: biegt ſich ihm nothwendig der

höchſte realphiloſophiſche Abſchluß des Hegelſchen Syſtemes im abſoluten Geiſte zu einer lediglich metaphyſiſchen Beſtimmung um, und wird die höchſte logiſche Kategorie, womit der bisherige Schluß der Logik in der abſoluten Idee auf eine untergeordnete Stufe, zu einer auch logiſch oder metaphyſiſch unwahren oder zu überwindenden Beſtimmung zurückgedrängt wird. (Darin und inſoweit nun wäre gänzliche Uebereinſtimmung zwiſchen Göſchel und mir: die Ontologie für ſich endet in der Aufweiſung des Abſoluten als abſoluten Subjekt-Objekts, wiewohl ſie überhaupt darin nicht die Gotteslehre abſchließt, ſondern nur beginnt, und in die ſpekulative Theologie den neuen Aufſchwung nimmt. Auch glauben wir erwieſen zu haben, was bei Göſchel bloße Behauptung blieb, Behauptung um ſo mehr, als, wie ſich hier von Neuem gezeigt hat, für ihn nicht daran zu denken iſt, ſich auf den nur durch die ganze Realphiloſophie und Weltbetrachtung zu Stande kommenden Erweis des Hegelſchen Syſtems zu berufen.) — Dies aber einmal feſtgehalten, iſt dann auch der Hegelſche Uebergang aus der Logik in die Naturphiloſophie im Begriffe eines Sichanderswerdens der abſoluten Idee völlig aufzugeben, nicht minder hiermit alſo auch die ganze Anſicht von der Natur und dem damit aufs Engſte verbundenen Weſen des Geiſtes; um ganz davon zu ſchweigen, daß dann auch der nun ſchon verbrauchte bisherige Schluß der Lehre in dem abſoluten Geiſte eine Umgeſtaltung erhalten müßte. So wäre das ganze Syſtem, deſſen Ebenmaas und innere Harmonie man mit Recht, vielleicht wohl als den einzigen wahrhaften Vorzug, rühmt, durch jenes Hyſteron-Proteron, jenes Einverleiben des Endes in die Mitte, ſofort aus allen Fugen geriſſen, und die Halbanhänger, die noch immer jenes und dieſes in verworrener Concreſcenz ruhig an einander laſſen, hegen einen ſo unförmlichen und lebensunfähigen Wechſelbalg, als je nur einer für ein philoſophiſches Syſtem ausgegeben worden iſt.

Wohl aber könnte man erinnern, daß es hierbei weniger auf formelle Intereſſen, als auf die innere Wahrheit des darin

errungenen Gedankens ankomme: ſei dieſer ein gediegener Erkenntnißfortſchritt, ſo werde daraus ſein entſprechender wiſſenſchaftlicher Ausdruck ſich von ſelbſt entwickeln. Ja es könnte als der wahre Sieg des Syſtemes angeſehen werden, an dem Erringen jenes höchſten Zieles ſeine jeweilige Form ſelbſt einer neuen Umgeſtaltung entgegenzuführen. Nach unſerer Denkweiſe ſtimmen wir dieſem Grundſatze völlig bei, und ſind jeden Augenblick bereit, wenn beide nicht mit einander beſtehen können, die errungene ſyſtematiſche Konſequenz der innern ſubſtantiellen Wahrheit zu opfern, und eine neue höhere Verſöhnung Beider zu ſuchen. Bei ſolcher theilweiſen Umbildung des Hegelſchen Syſtems aber, fürchten wir, würden nicht nur dergleichen formelle Lücken und Beſchädigungen zu Tage kommen, ſondern mehr noch bliebe auch der ganze dadurch erworbene Standpunkt der ſpekulativen Gotteserkenntniß ein halber und unentſchiedener. Wenn man ſich auch nicht erlauben wollte, jene durch die geſammte Weltentwicklung vermittelte Schlußkategorie des abſoluten Geiſtes durch Anticipation als den vorweltlichen Begriff Gottes zu hypoſtaſiren, d. h., denn nichts Anderes wäre damit geſagt, — den ungeheuern Apparat der realphiloſophiſchen Disciplinen zur bloßen Metaphyſik einſchwinden zu laſſen: ſo bliebe auch dies in alle Wege nur eine halbe Maaßregel. Wir könnten uns zwar zu Folge dieſes Philoſophirens und der dadurch zur Evidenz gebrachten allgemeinen Weltanſicht perſönlich des Feſteſten überzeugt halten von der Exiſtenz einer frei ſchöpferiſchen urbewußten Welturſache; wenn es ſich aber von der Kategorie handelt, von der dialektiſchen Begriffsbeſtimmung, in der ſolche zu denken; ſo giebt es keine ſolche im ganzen Syſtem; darum nicht, weil Hegels metaphyſiſche Principien nicht ausreichten, zu einer ſpekulativen Theologie ſich zu erweitern. Hier nämlich, allein auf dem Gebiete der Metaphyſik, kann dieſer Begriff gefunden, die ganze Frage gelöſt werden; eine Betrachtung, die ſich um ſo unwiderſtehlicher aufdrängt, je mehr man dem innern Grunde ſo vieler ſtets ſich erneuernder Irrthümer und Halbheiten nachgeht.

So ſind wir zwar in unſerer Vorſtellung endlich hinaus über die ſattſam bekannten Hegelſchen Sätze: „Daß Gott nur als Sichwiſſender Gott ſei, dies Sichwiſſen aber ſein Selbſtbewußtſein im Menſchen und Wiſſen des Menſchen von Gott, das da fortgehe zum Sichwiſſen des Menſchen in Gott." Statt deſſen wird nun ohne Weiteres Gott vorgeſtellt als Subjekt der Welt; es wird, wie Günther dies bei anderer Gelegenheit ſehr bezeichnend ausdrückt, in die pantheiſtiſche Weltſonne der ſpinoſiſchen Subſtanz ein Auge Gottes hineingemalt und Gott iſt ſofort nun Weltich, als Unendliches darin doch Individuum. Sehen wir jedoch darnach aus, welche Kategorie im Syſteme ſelbſt uns bereit ſtehe, um ein ſo exorbitantes Weltindividuum zu denken — vorausgeſetzt nämlich, daß eine alſo beſchaffene Vorſtellung nicht vielmehr jedem deutlichen Gedanken widerſtrebt und allem Denken ſchlechterdings das Garaus macht —; ſo zeigt ſich gerade, daß das Individuelle, das „Ich-dieſer" dem Syſtem gar nichts Feſtes bezeichne, daß es ja eben nur das Moment, das ſtets bewegliche Reſultat ſei eines ewig ſich individualiſirenden, über jedes Einzelne hinausgehenden Prozeſſes. Reinigt ſich daher jene Vorſtellung wieder zur Begriffsmäßigkeit, was — ſo lange noch von Philoſophie und klarem Verſtehen die Rede iſt, überhaupt nicht ausbleiben kann; ſo ſchlägt ſie unaufhaltſam wieder zurück in das ſpekulative Element, aus welchem ſie hervorgegangen, in die genuine Hegelſche Lehre und deren urſprünglichen Sinn. Das Neutrum der übergreifenden Subjektivität behält dennoch den Sieg, nicht minder über jenes individuelle Gottich, wie über alles ſonſtige individuelle Regen und Geſtalten. Und anders kann es nur werden durch völlige Umbildung der Metaphyſik, durch Denken und Begreiflichmachen jenes Princips.

Dieſe mannigfachen Irrniſſe nun, — um von der Kritik zur Berichterſtattung wieder zurückzukehren, — waren von Seiten der Schule ſelbſt bisher noch keineswegs zur entſcheidenden Klarheit und Kriſis gebracht; vielmehr fand die Göſchelſche Auffaſſungsweiſe, wie etwas von ſelbſt ſich Verſtehendes, für

die man ihrem Erfinder nicht einmal Dank oder Anſprüche auf Eigenthümlichkeit zu bewilligen ſchuldig ſei, faſt allgemeine Zuſtimmung. Jetzt ſchienen erſt alle Zweifel und Bedenklichkeiten überwunden und die Begeiſterung ſtieg auf's Höchſte. Die zahlreichen im ausdrücklichſten Widerſpruche ſtehenden Aeußerungen Hegels wurden ignorirt, oder man gab ihnen iſolirt und außer Zuſammenhang mit dem ganzen Syſteme gelegentlich eine andere Deutung; den „Gegnern" aber konnte man mit dem beſten Schein und gewiß in aufrichtigſter Ueberzeugung vorhalten, daß, was ſie wollten, nur bei Hegel zu gewinnen ſei, während man ſelbſt dadurch in den Stand geſetzt war, unter der ſchützenden Aegide ſtrenger Wiſſenſchaftlichkeit und einem äußerlich davon aufgenommenen Schematismus ſich in den lockerſten Betrachtungen zu ergehen. Dieſe Geiſtesſchwüle und Gedankendämmerung, da Keiner den Andern recht mehr erkannte, und genau wußte, wo er war, durchbrach plötzlich Straußens Kritik der Hegelſchen Schule*) wie ein erfriſchender Gewitterſchlag, und ſo lange noch Achtung vor der Offenheit und Integrität wiſſenſchaftlicher Geſinnung gilt, wird der Geiſt, aus dem jene Kritik hervorgegangen, nur Anerkennung und Beifall finden. Ueberhaupt aber knüpfen ſich daran noch ſchönere Hoffnungen für Straußens eigene Fortentwicklung, indem ein Talent, das mit ſo friſcher Energie hervorgebrochen, das ſo aus dem geiſtig Ganzen und Klaren zu leben begehrt, ſich nicht lange mit der Kehrſeite der Negation wird begnügen können, und zum vollen Wiederaufbau ſchreiten wird. Hier nun kam das wiſſenſchaftliche Deficit jener Stimmführer etwas ſtark zu Tage, das ungeheuere Mißverhältniß zwiſchen dem ſpäter Behaupteten und der Autorität, in deren Namen man es behaupten zu können meinte, wurde ſo klar aufgedeckt, daß auch äußerlich kaum eine Widerrede übrig blieb. Und für diejenigen beſonders mußte jene Bloßlegung das Herbſte und Einſchneidendſte enthalten, welchen es bisher gelungen war, ſich

*) Im III. Hefte ſeiner Streitſchriften.

unentſchieden oder ſchwankend zwiſchen beiden Richtungen in der Mitte zu halten, und die nun unerbittlich dazu hingedrängt wurden, unzweideutig für eine derſelben Partei zu ergreifen. Aber während eine ſolche Erklärung noch auf ſich warten ließ, wurde aus dem Innern der Schule ſelbſt, in Billroths Religionsphiloſophie, die wahre Gränze des Hegelſchen Standpunkts mit ſcharfer Bezeichnung ausgeſprochen und ſo der Urſprung jener Halbheiten und Zweideutigkeiten auf's Ueberzeugendſte aufgedeckt; und der würdige Herausgeber derſelben, wenn er in der Vorrede (S. V.) mit beherzigungswerthen Worten die wiſſenſchaftliche Ehrlichkeit ſeines Vorgängers rühmt," der lieber ſelbſt auf eine Lücke im Syſteme hinweiſt, als mit Hülfe eines unbeſtimmten Ausdrucks ſich mit Allem einverſtanden zu ſtellen, oder vermittelſt einer philoſophiſchen Formel jene Lücke zu verbergen ſucht", wird nicht bloß die charakterfeſte Offenheit jener That, ſondern auch das innerlich Ueberzeugende derſelben an ſich empfunden haben. Der Ernſt und die Klarheit, mit welcher Billroth jene Schranke der Hegelſchen Gottesauffaſſung aufdeckt, und die eigene Ueberzeugung von ihr ausſcheidet, zeigt ſeinen ächten, das Spekulative wie im Keim in ſich hegenden Tiefſinn: die große, in dieſem Punkt eigentlich entſcheidende Einſicht bricht deutlich hervor, daß Gott, um als innerweltlicher ſich zum Geiſt zu vermitteln, göttlich-kreatürlicher zu ſein, vorweltlicher Weiſe ewiger Geiſt, in ſich ſelbſt ſich vermittelnde Perſönlichkeit ſein müſſe; dabei wird das Ungenügende und Abſtrakte des vorhergehenden Standpunktes, der ihm eben der Hegelſche iſt, in ſcharfem Worte, aber undialektiſch, dargelegt *).

*) So z. B. §. 75. S. 59.: „Wenn jene Teleologie es ſich zur Aufgabe macht, nachzuweiſen, daß die Natur und Geſchichte die räumliche und zeitliche Verwirklichung eines vernünftigen Zweckes, alſo eines von Raum und Zeit unabhängigen Gedankens iſt; ſo iſt es eine Abſtraktion, dieſen Gedanken ohne und außerhalb eines Denkenden, alſo eines ſelbſtbewußten Subjektes, welches ihn denkt, als die reine logiſche Idee, oder den nur erſt an ſich ſeienden

Indem er nun aber nach wiſſenſchaftlichem Ausdruck und Vermögen noch an die Hegelſche Lehre gefeſſelt iſt, durch ſein ſpekulatives Bedürfniß oder Bewußtſein aber ſie faktiſch ſchon durchbrochen hat; iſt es genau in dieſem Verhältniſſe gegründet, daß er nur als äußerliche „Hülfe" und Ergänzung das chriſtliche Dogma von dem dreieinigen Gott heranzuführen vermag (§. 78. S. 65), und ſo nun auch in den folgenden Abſchnitten zwar zu einer tiefgeſchöpften und weſentlich richtigen Interpretation der Kirchenlehre von der Trinität und von der Schöpfung, nicht aber zu einer philoſophiſch unabhängigen

---

Geiſt zu faſſen." — Oder (§. 63): „Der (Hegelſche) Pantheismus fehlt alſo nicht darin, daß er die Selbſtvermittlung durch unterſchiedene Momente hindurch für das Leben und Selbſtbewußtſein Gottes als nothwendig fordert, ſondern nur dadurch, daß er als das Eine Moment dieſer Selbſtvermittlung die äußerliche Natur und den endlichen Geiſt nimmt, während ja eben der Begriff des abſoluten Geiſtes dies in ſich ſchließt, daß er in ſich, ohne außer ſich zu gerathen, ſich vermittelt, ſo daß er ſein Leben, Selbſtbewußtſein und Freiheit nicht bloß aus ſich und durch ſich, ſondern auch in ſich und durch ſich hat." — Dabei zeigt ſich, daß Billroth vollkommen anerkennt, was die Hegelſche Lehre, als Vorſtufe für die ächte und erſchöpfende ſpekulative Gotteslehre, entſcheidend vorbereitet hat, daß der lebendige und ſelbſtbewußte Gott nicht als in ſich einfacher und unveränderlicher, als bloß höchſtes Weſen (die ebenſo ungenügende Abſtraktion der ältern Metaphyſik und des gewöhnlichen Supernaturalismus), ſondern als die Unterſchiede in ihm unendlich in ſeine ſelbſtſchöpferiſche Einheit zurücknehmender, als in ſich lebendige und geiſtig thätige Perſönlichkeit zu denken ſei: (was Hegel in dem änigmatiſchen Ausdrucke ſeiner Begriffsabſtraktion die Nothwendigkeit des abſoluten Geiſtes nannte, Prozeß zu ſein.) Hierdurch iſt uns Gott begreiflich, menſchenähnlich geworden; wir haben ein Princip gefunden, um religionsphiloſophiſche Fragen und Probleme zu löſen, die zwar jetzt beſonders fern abliegen von dem Pfade gewöhnlicher Philoſophie, die aber nicht mehr umgangen ſein wollen, wenn es mit der vielerſehnten „religiöſen Spekulation" Ernſt werden ſoll.

Entwicklung derſelben gelangen kann. Dazu fehlen ihm die dialektiſch metaphyſiſchen Mittel und Vorausſetzungen, mit deren Auffindung nun die neue, nachhegelſche, Philoſophie begonnen hat.

(Späterer Zuſatz des Herausgebers: Die Zeit drängt ſich in ihren Entwickelungen und Abſchlüſſen, und ſo kommt oft von entgegengeſetzter Seite unerwartete Hülfe und Beſtätigung. Wir würden, nachdem uns der ſo eben erſchienene II. Theil von Michelets Geſchichte der letzten Syſteme *) zu Geſicht gekommen iſt, dieſem Werke Unrecht thun, wenn wir ihm nicht die Bedeutung zugeſtehen wollten, den langen Streit über den urſprünglichen Sinn der Hegelſchen Lehre zur Entſcheidung zu bringen: ſeine fleißigen Auszüge und Zuſammenſtellungen laſſen keinen Zweifel, ja kaum eine Ausrede übrig. Er zeigt, daß das Syſtem nach ſeinem beſtimmten Zuſammenhange gar nicht anders verſtanden werden könne, ſein Zeugniß als perſönlich naheſtehender Schüler giebt an, daß der Meiſter ſelbſt nicht anders verſtanden werden wollte; und ſo iſt kein Bedenken mehr übrig. Was wir ſelbſt nun ſchon längſt als die nothwendige Konſequenz aus der Hegelſchen Lehre hervorgezogen, weßhalb wir uns auf das Bitterſte und Wiederholteſte Mißverſtändniſſe, Entſtellung, Unkunde haben vorwerfen laſſen müſſen, daſſelbe in wörtlicher Uebereinſtimmung lehrt uns nun Michelet als den wahrhaft eſoteriſchen Sinn derſelben, zugleich aber als eine höhere, uns unerſchwingliche Weisheit, weil wir geiſtesmatt oder herzensſchwach genug ſind, neben der Spekulation uns des Glaubens oder Gefühls nicht entſchlagen zu können, ja gar „an zwei Tafeln ſchwelgen wollen;“ (worin er wirklich das Rechte getroffen, um meine wiſſenſchaftliche Ungenügſamkeit zu bezeichnen.) Dadurch iſt nun der ſcheinbar vielköpfige Hader auch äußerlich und vor Jedermanns Augen auf ein ſehr einfaches Verhältniß zurückgeführt. Das Leben der

*) „Geſchichte der letzten Syſteme der Philoſophie von Kant bis Hegel“ II. Th. Berlin 1838.

Zeit, die tiefen Geiſteserregungen der Gegenwart ſind, wenn auch nicht ſpekulativ, doch der Subſtanz nach über Hegels Prinzip und Weltanſicht ſchon hinausgegangen, und vergeblich iſt die Hoffnung, ſie zu ſo beſchränkter, im Vorhof der Wahrheit weilender Denkweiſe zurückzuſcheuchen: ſelbſt der völlige Bruch der Schule, der „Abfall" zu uns, den Michelet ſo bitter rügt, legt Zeugniß dafür ab. Wenn er nun von Göſchel, Erdmann, Gabler u. A. behauptet, er wiſſe nicht, wodurch ſie ſich noch von uns unterſcheiden, ſelber jedoch dem Hegelſchen Syſteme den Keim der weitern Entwicklung ausreißt und ertödtet, welcher bei Jenen ſich wenigſtens im bewußten Weiterſtreben und in der ganzen höheren Intention ausſpricht; wenn er ſolchergeſtalt im Namen der „Treugebliebenen" die abſolute Verſeichtigung der Hegelſchen Philoſophie vollbracht hat; ſo iſt das Wiſſenſchaftliche des Streites eigentlich abgethan, und wir ſind zu unſerer wahren Befriedigung auch in dieſer Zeitſchrift des polemiſchen Verhaltens gegen den rückwärtsliegenden Standpunkt überhoben. Die „Treugebliebenen" bedürfen ſchon längſt keiner Widerlegung mehr; ſie können zudem wohl auf wenig neue Proſelyten rechnen. Liegen ſie doch ſchon in der Vergangenheit eines von ihren weiter ſtrebenden Genoſſen ſelbſt verſchmähten Zuſtandes, während dieſe nun auch äußerlich und mit ausdrücklicher Anerkennung von jener Seite her ſich wiſſenſchaftlich in unſern Standpunkt fortſetzen.

Dem Verfaſſer jener „Geſchichte" aber, der das Unglück gehabt hat, ſich ſo unwiderruflich darin feſtzureden, daß er damit ſeinem Philoſophiren wohl ſelbſt ein Ende gebracht hat, — Andere haben bisher geſchickter balancirt, um ſich nicht ſo weit zu verfangen — dem Verfaſſer kann man ſeine derbe Offenheit nur zum Guten anrechnen. Ueberhaupt wer könnte ihm wehren, oder es verkümmern wollen, ſammt der kleinen Minorität von Dreien oder Vieren, die er nahmhaft macht (S. 659), — jedoch auch der längſt reſpunirte Dr. Fr. Richter aus Magdeburg wird zu hohen philoſophiſchen Ehren erhoben (S. 639.) — auf dem dürren Armuthsfelſen des alten Hegelianismus

ſich zu iſoliren und dem geiſtigen Hungertode zu trotzen? Nur wird er ſich damit des Einfluſſes auf die philoſophiſche Zukunft und der Macht des Weiterſprechens begeben: ſeine Philoſophie iſt ſo plan und ſonnenklar, ſo ſehr den currenteſten Vorſtellungen heutiger Poeſie und Proſa geläufig, daß es ſich ſchwerlich der Mühe lohnt, philoſophiſch dafür oder dawider die Feder noch anzuſetzen. Zwar hat ſich in einzelnen Mitarbeitern der „Halliſchen Jahrbücher" neuerdings ein Organ für dieſe Richtung aufgethan. Indeß hüten dieſe ſich wohl, bei intrikaten Incidenzpunkten der Philoſophie über das bloß Rhetoriſche oder ganz allgemeine Phraſen hinauszugehen. Sie werfen ſich, ſobald ſie können, in das Gebiet vortrefflicher Geſinnungen, identificiren ſich mit deutſcher Denkfreiheit, mit der kirchlichen und politiſchen Liberalität, und gießen dann über die hohlen Schemen den gleißenden Firniß ungemeinſter Ausdrücke. Mit einem Wort: ſie ſtreben ein Unterhaltungsblatt zu werden für die zahlreiche Klaſſe der „Geiſtreichen"; ein Organ für Spekulation zu ſein oder gar eine geiſtige Macht, um einen verlebten philoſophiſchen Zuſtand vor den Denkern deutſcher Nation noch wiſſenſchaftlich zu vertreten, dies werden ſie ſelbſt nicht prätendiren. Indeß hat dieſe Halleſche Pantheiſtik doch noch ſich Jugendlichkeit und Friſche erhalten, es ſind feurig hoffende Jünglinge, während hier die Welkheit des getäuſchten Mannes ſich wärmt und befeuert an dem eigenen Ingrimme gegen die Abtrünnigen, und ergötzlich iſt die inquiſitoriſche Miene, mit welcher Michelet jeden nicht ganz unzweideutig pantheiſtiſch zugeſchnittenen Gedanken bei den Schülern als Contrebande anhält, um zuletzt w i e d e r einen Abfall, w i e d e r eine Felonie derſelben conſtatiren zu können!)

So eilt auch von dieſer Seite her Alles einem hiſtoriſchen Abſchluß zu. Das durch Hegels Lehre wahrhaft errungene Reſultat iſt durch die wiſſenſchaftliche Kritik der Gegner, ſelbſt im Bewußtſein ſeiner vorzüglichſten Schüler, bereits über-

ſtiegen, und es kommt nun darauf an, die jetzt angemeſſene ſyſtematiſche Form zu finden, um das neue Prinzip im allgemeinen Fortſchritte der Wiſſenſchaft zu fixiren. Ebenſo ſcheint erwieſen, daß derſelbe ſich nur gewinnen laſſe durch eine umgeſtaltete und fortgebildete Metaphyſik, wie nicht minder, daß dieſe in ihrem Beſtehen von einer logiſchen oder erkenntniß-theoretiſchen Einleitungswiſſenſchaft unabtrennlich ſei. Auch hat es an Verſuchen der Art ſeit Hegel keineswegs gefehlt, auf deren Beurtheilung hier zurückzukommen überflüſſig wäre, indem mein Freund ſowohl als Schreiber dieſes ihr wiſſenſchaftliches Gutachten über die dahin einſchlagenden litterariſchen Erſcheinungen zu ſeiner Zeit abgegeben haben.

Eben ſo wäre eine Berichterſtattung über das Parallele und Abweichende unſerer beiderſeitigen Metaphyſiken hier überflüſſig. Weiße ſelbſt hat ſie ſchon mit ſicherer Hand und in treffenden Grundzügen bei Gelegenheit einer Beurtheilung meiner Ontologie entworfen *), welchen Aufſatz ich um ſo mehr jedem meiner Leſer als bekannt vorausſetzen zu können wünſchte, als er indirekt Vieles berichtigt, was neuerdings freundlicher oder gegneriſcher Seits über das Verhältniß unſerer Syſteme öffentlich laut geworden iſt. Hier iſt es nur meine Aufgabe, jene Parallele zu einigen weitern, auf die Geſammtentwickelung der Philoſophie durch uns ſich beziehenden Betrachtungen auszudehnen, welche mit Bezug auf den nächſten Zweck der gegenwärtigen Abhandlung zugleich zeigen ſollen, wie, nach dem verſchiedenen Geſichtspunkte unſerer Metaphyſiken, auch die beiderſeitige auf ſie hinleitende Erkenntnißtheorie nach eigenthümlicher Berechtigung einer jeden eine verſchiedene bleiben müſſe. Ich kann ihm die meinige für ſich ſelbſt nicht aufdrängen, eben ſo wenig darf ich mich der Vorzüge der ſeinigen bemächtigen: ſoll aber über ſie ſelbſt Recht geſprochen werden, ſo iſt es nur möglich in dem Zuſammenhange mit der metaphyſiſchen Weltanſicht, zu welcher jede der beiden einzuführen beſtimmt iſt.

*) In den Blättern für litterariſche Unterhaltung 1836. N. 356—358.

Weiße betrachtet als die große Evidenz des Hegelſchen Syſtemes, das wahre bleibende Ergebniß, wodurch daſſelbe von dieſer Seite her den Abſchluß bewirkt habe aller frühern auf Metaphyſik gerichteten Beſtrebungen, das Bewußtſein der abſoluten Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Kategorieen in ihrer ſyſtematiſchen Einheit und in einander geſchloſſenen Totalität. Dies erzeugt den eigenthümlichen Gedanken ſeines Syſtemes, mit dem wieder das Eigenthümliche ſeiner Dialektik und Methode aufs Innigſte zuſammenhängt, und es iſt ſogleich als der charakteriſtiſche Vorzug deſſelben zu bezeichnen, original zu ſein in ächtem Sinne, d. h. aus dem Kerne und lebendigen Mittelpunkte einer wahrhaft eigenthümlichen und an der Zeit ſeienden Grundevidenz hervorzubrechen. Das Syſtem der (gewöhnlich ſeit Hegel ſo genannten) Kategorieen, welche jedoch nach Weiße ſelber eingeſchloſſen ſind in die umfaſſenden Univerſalien der Zahl, des Raumes und der Zeit, ſind im Sein, wie im Denken das ſchlechthin Unabſtrahirbare, Nichtnichtſeinkönnende, wie Nichtnichtzudenkende. Wir vermögen von Allem abzuſehen, es durch unſer Denken aufzuheben, nur jene Univerſalien nicht; und wenn wir, unſerm Vorſtellen den willkührlichſten Flug geſtaltend, alles einzelne Seiende und jeden beſtimmten Inhalt vernichtet dächten, wie wir vermögen: die Zahl (quantitative Unterſcheidbarkeit überhaupt), den Raum und die Zeit können wir nicht vernichtet denken. Dieſe ſind vielmehr unſerm Bewußtſein, dem Vorſtellen wie Denken, als das Allergewiſſeſte urſprünglich aufgeprägt, das ſchlechthin Erſte und Letzte, Allgemeine, Abſolute, von dem kein Wiſſen oder Vorſtellen ſich losmachen kann. Dies Allgemeinbewußtſein, was als Urſprüngliches in allem beſondern Wiſſen mit gegenwärtig iſt, hat Weiße im vorhergehenden Aufſatze als „Vernunft" bezeichnet. Die darin enthaltene Allgemeinheit oder Abſolutheit iſt nur die negative; und dieſen Begriff des negativ Abſoluten entdeckt und in ſeiner vollen Bedeutung dargelegt zu haben, darein ſetzt Weiße das Neue und Eigenthümliche ſeines metaphyſiſchen

Standpunktes. Es zeigt ſich nämlich, (und in dieſer durchgeführten Nachweiſung ſoll ſeine Metaphyſik beſtehen) wie dies abſolute Sein der Kategorieen doch in dem Sinne kein urſprüngliches ſei, daß vielmehr in ihnen, im Sein ein Seiendes, in der Zahl ein ſeine ſpecifiſche Grundzahl als Exiſtenzialform in ſich tragendes Beſtimmte, im Raume ein ſpecifiſch Sich-expandirendes, in der Zeit ein ſie eigenthümlich zum Augenblick Erfüllendes, kurz alle jene Negativitäten in ſich Negirendes ebenſo urſprünglich vorausgeſetzt werden müſſe. Die bloße Negation und Leerheit der Kategorieen iſt ferner zugleich daher als negirt, d. h. als erfüllt und dadurch vom Widerſpruche ihrer ſelbſt befreit zu denken. So ſind die Kategorieen als ſchlechthin nothwendige, aber ſie ſind an ſich nicht wirklich zu nennen. Daraus der für Weiße's Lehre entſcheidende Satz: daß das Concrete, eigentlich Wirkliche, nur als Negation der Negation, als überwindend das formal Allgemeine durch ein ſchlechthin anderes, dies erfüllende Prinzip, als Poſitives (Sichſelbſtſetzendes) im prägnanten Sinne zu faſſen ſei. Aber, wie der weitere Verlauf und Abſchluß ſeiner Metaphyſik zu zeigen hat, die wahre Poſition, in welche die ſämmtlichen Specifikationen, die den Kategorieen dialektiſch vorauszuſetzen ſind, zurücklaufen, d. h., welche dieſe poſitiven Specifikationen hinwieder, um ſelbſt zu exiſtiren, ihrerſeits vorausſetzen, und ſomit den wahrhaft letzten Grund des Poſitiven, wie der daſſelbe einſchließenden negativen Form, nennt er auch hier Vernunft*), d. h. nicht bloß jene allgemeine Totalität der Kategorieen in ihrer negativen Beſchaffenheit, welche bei Hegel Vernunft und das einzig Vernünftige in Allem genannt worden iſt; ſondern die Vernunft ſelbſt als actuale, unendlich in jene negative Formenwelt ſich hineinſpecifizirende, als die jene Negativität mit etwas über die Form wie deren Nothwendigkeit Hinausliegendem, mithin aus Freiheit Stammendem, Erfüllende, als frei ſchöpferiſche Thätigkeit. Die Vernunft iſt

*) Grundzüge der Metaphyſik S. 556.

daher nur als dies im Specifiziren zugleich Unterſcheidende, und Ordnende (Geſetzgebende), als Geiſt und ſchöpferiſcher Wille zu denken, ſchöpferiſcher oder ſpecifizirender Wille zunächſt aber als Specification (Schöpfung) ſeiner ſelbſt; ſo daß dieſe ſchöpferiſche Selbſtſpecification ſich zwar als eine ſchlechthin wirkliche erweiſt, darum aber nicht gleicherweiſe ewig nothwendige iſt, welcher Begriff allein von den Kategorieen gilt. (Metaphyſik S. 559 — 562.)

So endet ihm die Metaphyſik aus durchgeführter Negation der Negation in dem, was er ſelbſt einen metaphyſiſchen Beweis für das Daſein Gottes nennen möchte. Das heißt ihm jedoch wieder nur: die höchſte Kategorie iſt gefunden, welche als die der Wirklichkeit Gottes einzig entſprechende angeſehen werden muß unter der Vorausſetzung nämlich, daß überhaupt ein Wirkliches, in den Kategorieen ſich Specifizirendes ſei, was die Metaphyſik, ſtreng auf ihrem Standpunkt ſich haltend, unentſchieden laſſen muß. Mithin iſt hier noch kein ſtrenger Beweis vom wirklichen Sein Gottes gegeben, indem die demſelben entſprechende Kategorie, — „freilich unter der ungeheuern Vorausſetzung, daß es überhaupt nichts Wirkliches giebt,“ — eben auch leere Form ſein könnte. Gott iſt ihm nicht, wie in der alten Metaphyſik, das ſchlechthin nothwendige, das allein zufolge ſeines bloßen Begriffes nothwendige Weſen; dies würde, nach andern Erklärungen darüber, ihn befürchten laſſen, auf pantheiſtiſche und deterministiſche Standpunkte zurückzuſinken, — ſondern Gott iſt wie in ſeinem Wirken, ſo in ſeinem eignen Sein, freie That, ewige (innere) That ſeiner ſelbſt, gleichwie die Schöpfung zeitliche That iſt, beide durch abſolute Selbſtſpecification und Specifiziren des Andern.

Bloß metaphyſiſch betrachtet wäre alſo von Gott zu ſagen, daß er auch nicht ſein und anders ſein, ebenſo wie auch gedacht werden könnte, indem von den Kategorieen allein jene Allgemeinheit des Sein- und Gedachtwerden-Müſſens Geltung hat. — Deßhalb ſchließt dieſer Gottesbegriff — und hierin liegt

die zweite charakteriſtiſche Wendung dieſer Metaphyſik — die Möglichkeit von Eigenſchaften nicht aus, die mit den Eigenſchaften des wahren Gottes unverträglich, ja direkt ihnen entgegengeſetzt ſind *). Natürlich, weil in dem Begriffe eines abſoluten, ſich ſelbſt und ſein Anderes unendlich ſpecifizirenden Weſens noch Nichts von den eigenthümlich geiſtigen oder moraliſchen Eigenſchaften enthalten, auch aus reiner Analyſe nicht darin zu finden iſt, wodurch Gott uns erſt wahrhaft zum Gotte wird. Hierzu muß daher die Gotteserfahrung dazutreten, und zwar (nach Weiße) „die Glaubenserfahrung des Chriſtenthums." — Gewiß auch dieſe, ſofern der Spekulirende zugleich Chriſt wäre, um was ſich die Wiſſenſchaft als ſolche freilich Nichts kümmert, oder beſtimmter noch, wenn er die Continuität des lebendigen Glauben, das Bewußtſein der thatkräftigen Gegenwart des göttlichen Geiſtes in der Gemeine wach und energiſch in ſich zu erhalten das Glück hatte, um was er nach der Lage der Zeiten verkürzt oder verkümmert ſein kann ohne ſeine Schuld; und ſo wird ſich weit mehr das Verhältniß umkehren, daß die rechte Spekulation zurückleitet in die chriſtliche Glaubenserfahrung, als daß umgekehrt dieſe auch nur als Anerkennung fordernde oder zu erklärende Thatſache von der Philoſophie vorausgeſetzt werden dürfe.

Vor Allem nämlich wäre Weiße daran zu erinnern, daß ja auch ihm eine weit frühere und allgemeinere Gotteserfahrung in der ganzen Schöpfung niedergelegt ſei, welche eindringlich und mit überwältigender Evidenz auch jene eigentlich göttlichen

*) A. a. O. S. 563.; eine Aeußerung, die um ſo unglaublicher mißdeutet worden iſt, als ſie ihr volles Gewicht behauptet gegen alle Diejenigen, die ſich noch immer nicht von der eingewohnten Denkweiſe losmachen können, Gott ſpekulativ auf bloß rationaliſtiſchem Wege, aus bloßer Vernunftnothwendigkeit und reinem mit ſich ſelbſt ſich vermittelnden Begriffe erkennen zu wollen. Man vergleiche darüber des Verf. Bemerkungen Zeitſchr. Bd. I. H. 1. S. 128 — 130.

Eigenſchaften ankündigt. Sollte Weiße daher auf ſeine nur aus dem Chriſtenthume zu ſchöpfende Glaubenserfahrung den Accent legen, wozu er allerdings durch die theoretiſche Konſequenz und den innern Zuſammenhang ſeines Syſtemes hingedrängt zu werden ſcheint, indem die Idee Gottes, die volle und alle Prädikate in ſich enthaltende, nach ihm erſt am Ende des Syſtemes als die alle Ideen der concreten Wirklichkeit in ſich aufhebende und vermittelnde erkannt wird: ſo iſt nicht zu überſehen, daß dieſe nach meiner Ueberzeugung auch in anderer Beziehung kaum feſtzuhaltende Stellung der ſpekulativen Theologie hier ſogleich zu der innerlich unwahren Auffaſſung verleiten zu müſſen ſcheint, die „Glaubenserfahrung des Chriſtenthums," auch wie ſie in Chriſto zuerſt hervorgetreten, als eine iſolirte, beſondere und ausſchließliche anzuſehen, nicht wie ſie einzig philoſophiſch betrachtet werden kann und ſelbſt nur betrachtet werden will, als höchſter Schluß und Gipfel einer gediegenen Folge ſich ſteigernder Offenbarungen, deren erſte und Fundamentalthat immerdar die Schöpfung des Univerſums iſt. Daher nun auch um für Natur und Weltgeſchichte das rechte ſpekulative Prinzip zu haben, die Idee des ſich offenbarenden perſönlichen Geiſtes vor aller Schöpfung, alſo rein metaphyſiſch gewonnen ſein will, ſo daß demnach ſelbſt in dieſem Betracht die Idee einer ſich und ſein Anderes urſpecifizirenden Vernunft am Schluſſe der Metaphyſik noch keineswegs genügt, um den Schlüſſel des Weltverſtändniſſes zu gewinnen; ein Umſtand, den die Folge noch weiter aufhellen wird.

Solchergeſtalt läuft nun Weiße's Metaphyſik in die doppelte Spitze hinaus: Einestheils ergiebt ſich, daß das ſchlechthin Nothwendige nur das Negative, die Kategorieen ſind, daß aber, ſofern überhaupt nur ein Wirkliches in ihnen gegeben iſt, was nicht abgeläugnet werden kann, dann auch ein Abſolutes, Urſpecifizirendes, Geiſt und Freiheit ſein müſſe. So daß zufolge dieſer Combination nun ſich vielmehr Freiheit, Geiſt, Wille als das Urſprüngliche erweiſen, Nothwendigkeit, Geſetz, mechaniſche und chemiſche Ordnung der Dinge nur unter

deren Vorausſetzung, nur durch freie Zweckſetzung eines Schaffenden in ihnen denkbar ſind. — Durch dieſen Umweg nun könnte Weiße ſich rühmen, dem metaphyſiſchen Beweiſe des Daſeins Gottes die höchſte Evidenz und Stärke gegeben zu haben: ſein Daſein ergiebt ſich doch zuletzt als eben ſo gewiß, wie das der Kategorieen, weil dieſe als ſchlechthin Negatives ſelbſt nicht ohne Widerſpruch zu ſein vermöchten, wenn nicht ein Specifiſches in ihnen wirklich iſt; was nun abermals mit Nothwendigkeit auf das Sein eines Urſpecifizirenden zurückſchließen läßt. Paſſend vergleicht daher Weiße dieſe Beweisführung mit dem ältern kosmologiſchen Beweiſe, dem das Daſein Gottes gleichfalls als „bedingungsweis Nothwendiges“ ſich aus dem Daſein der Welt ergiebt. Auf die Frage jedoch, welche freilich nur auf den erſten oberflächlichen Anſchein einige Geltung haben könnte, warum er nicht überhaupt bei jenem alten einfach überzeugenden Schlußverfahren verblieben ſei, warum er dafür das auf jeden Fall künſtlichere und verwickeltere eingeleitet habe, kann er mit Recht antworten, daß es ihm in ſeiner Argumentation nicht ſowohl darauf ankomme, die Exiſtenz eines abſoluten und höchſten Weſens zu erweiſen, als vielmehr, daß dies als das freie aus ſich ſelbſt ſich Beſtimmende gedacht werden müſſe.

Anderntheils nämlich gewinnt in letzterem Bezuge ſeine Metaphyſik den charakteriſtiſchen Satz, daß, indem die Kategorieen ſich als das Negative, nur Nichtnichtſeinkönnende erweiſen, das (wahrhaft) Wirkliche nicht bloß ein ihnen Vorauszuſetzendes, ſondern ihre Negativität in ſich Ueberwindendes und Aufhebendes ſei: das Wirkliche iſt zugleich Sebſtverwirklichung; nicht Sein oder Geſetztſein, ſondern ſich ſelbſt Setzen: aus ſich ſelbſt That, nicht bloß in Gott, ſondern relativ auch in der Kreatur. Und ſo ſoll durch jenes metaphyſiſche Syſtem eben das Prinzip der Freiheit, als der Negation des bloß Negativen, durchgreifend begründet werden. —

Es kann dieſes Ortes nicht ſein, ein ſo gediegenes und umfangreiches Werk, wie Weiße's Metaphyſik, hier einer

ſpeziell eingehenden Prüfung zu unterwerfen. Nur kleinlichen Mißgünſtigkeiten, die ſich freilich von der überlegenen Geiſtesmacht jenes Denkers vielfach gedrückt und beengt fühlen mochten, hat es einfallen können, durch Entſtellung es unkenntlich machen zu wollen vor Aller Augen, oder durch gelegentliche Ausfälle und Rückblicke es bei Seite zu ſchieben. Wie es ſelbſt aus einem wahrhaft urſprünglichen, in klarer Evidenz erfaßten und mit Konſequenz durchgeführten Gedankenmittelpunkte hervorgegangen iſt, ſo muß ſein Prinzip ganz angenommen oder in einer umfaſſenden Anſicht völlig überwunden werden. Immer jedoch bleibt es ein weſentliches Glied in der hiſtoriſchen Entwickelung der Metaphyſik, ein Beitrag für dieſelbe, welcher in der ſparſamen Reihe dahin einſchlagender Werke nie ſeine Stelle verlieren wird. Gelänge es jedoch zu zeigen, daß das Neue und Eigenthümliche, aus deſſen friſch hervortretendem Bewußtſein der ganze Gedanke jenes Werkes erwachſen iſt, ſeiner wahren Bedeutung nach mit umfaßt ſei in einem ſpätern metaphyſiſchen Standpunkte, dem unſrigen; ja noch mehr, daß er für ſich und in ſeiner Sonderung eigentlich gar nicht fixirt werden könne, daß er ſeiner Eigenthümlichkeit nach nur Uebergangsſtandpunkt ſei: ſo ließe ſich denken, daß durch die ausdrückliche Hervorhebung dieſer Umſtände eine Spezialpolemik gegen denſelben überflüſſig wird. Daß es ſich ſo verhalten könne zwiſchen uns, gewinnt auch dadurch einige äußere Wahrſcheinlichkeit, daß meine Ontologie die ſpätere, daß ſie, wenn auch nicht mit ausdrücklich hervortretenden Beziehungen, ſo doch innerlich nicht ohne Kenntniß und Erwägung ihrer nächſten Vorgängerin abgefaßt iſt. Ich darf nämlich aus allen meinen Werken als bekannt vorausſetzen, daß über das Grundverhältniß zwiſchen den Kategorieen, als der an ſich negativen (leeren) Form, und dem Realen, dem die Form über ſich Hinaustreibenden, Erfüllenden und ſo ſelbſt erſt denkbar Machenden, von jeher Einverſtändniß zwiſchen uns geherrſcht hat; namentlich iſt es ein weſentlicher Zug dieſer innern Verwandſchaft unſerer Weltanſichten, daß wir Beide, im ſcharfen Gegenſatze gegen alle

bisherige Metaphyſik und überhaupt gegen die gewohnte philo-ſophiſche Denkweiſe, in Raum und Zeit die Specifikationsfor-men ſchlechthin alles Wirklichen ſehen. Hierdurch wird nicht nur jedem Hypoſtaſiren abſtrakter Begriffe mit einem Schlage ein Ende gemacht, indem jegliches, auch das höchſte Wirkliche zu-gleich ein empiriſches, ein räumlichzeitliches ſein muß, ohne dadurch von ſeiner Gedankenmäßigkeit und Idealität das Ge-ringſte einzubüßen, oder gar dadurch zum Sichanderswerden, zum Widerſpruche gegen ſich ſelbſt degradirt zu ſein. Anderer-ſeits jedoch, wenn Gott und der menſchliche Geiſt ohne raum-zeitliche Verwirklichung gar nicht zu denken iſt, ſo liegt es eben-ſo in der Conſequenz jenes Prinzips, daß Gott, daß der Geiſt als räumlich und zeitlich ſich auswirkende dies ihr Außerſich-ſein poſitiv überwinden und als das Sicheinsbleibende durch-dringen. Nach uns iſt die wahre Raum- und Zeitfreiheit nicht Raum- oder Zeitloſigkeit, auch nicht das (ebenſo abſtrakte) un-endlich alternirende Setzen und Aufheben ſolcher concreten Raum- und Zeitunterſchiede in ſich, ſondern wahre, ewig vollendete, aber wirkſame Gegenwart in ihnen, wodurch allein die Allge-genwart des perſönlichen Gottes begreiflich wird, welche dem als zugleich die geiſtige Seite in ſich enthaltend die göttliche Allwiſſenheit iſt. Deßhalb haben wir, jeder an ſeinem Theile, nicht unterlaſſen, ſeit dem Anfang unſeres Philoſophirens auf unſere Raum- und Zeittheorie, als auf das Entſcheidende un-ſerer Weltanſicht, hinzuweiſen.

Ueber jenen Hauptpunkt demnach mit meinem Freunde ein-verſtanden, kann ich gerade um dieſes Einverſtändniſſes willen mit Nichten zu der Sonderung ſtimmen zwiſchen der negativen Form und dem in ihr enthaltenen Poſitiven, auf welcher die Idee ſeiner Metaphyſik, als ausdrücklich bloß negativer Wiſ-ſenſchaft beruht, — ſchon deßhalb nicht, weil ich es als einen überflüſſigen, ſomit unzweckmäßigen Umweg anſehen müßte In der Behandlung desjenigen, was der Sache nach von ſelbſt zuſammenfällt, und zudem noch als das Werk eines erkün-ſtelten, bloß ſubjektiven Auseinanderhaltens von zwei Gegen

ſätzen, die ſich eben damit unabläſſig zu durchdringen und ihre Sonderung aufzuheben ſcheinen, ſobald nur erſt ihr Gegenſätzliches, ſomit ihr Ergänzendes entdeckt iſt. Die negative Form mit dem Bewußtſein ihrer abſoluten Negativität ganz für ſich zu behandeln, und dann erſt, nachdem dies geſchehen, die entſcheidende Betrachtung eintreten zu laſſen, daß jenes negativ Abſolute ja doch nur in und durch ein poſitiv Abſolutes ſein wie gedacht werden könne; welche Vortheile auch übrigens durch ſolche Anordnung erlangt werden mögen, von der Beſchuldigung der Willkühr, des bloß äußerlich Gemachten, läßt ſich dieſe Gedankenfolge kaum ganz frei ſprechen.

Aber auch abgeſehen von Reflexionen über äußerliche Zweckmäßigkeit, die am Wenigſten hier entſcheiden darf, ſcheint ſich mein Freund das volle Licht der Entdeckung ſelbſt zu zerſplittern, ja mit täuſchenden Schatten zu umziehen, und ſo die Frucht ſeines eigenen Prinzips nur unvollſtändig zu ärndten. Falls in der That von Hegel her mit unwiderſtehlicher Evidenz eingeleuchtet hat, daß das Syſtem der Kategorieen einerſeits zwar das ſchlechthin Allgemeine und Nothwendige, andererſeits bloß negativ leer und ſomit dem Widerſpruche ſeiner ſelbſt verfallen ſei, wenn es nicht als concret erfüllt, aufgehoben gedacht werde in einem Andern, poſitiv Erfüllenden: ſo kann es ſchlechterdings nicht dabei bleiben, ſie doch nur in dieſer für ſich bleibenden Negation behandeln zu wollen; ſie ſind ja nur als abſolute Form eines abſolut in ihnen Seienden, als Wirklichkeitsformen des Abſoluten ſelber zu denken. Wenn ſomit in der Wiſſenſchaft derſelben die Metaphyſik beſtehen ſoll, ſo kann ſie eben deßhalb nicht mehr blos jene negative Wiſſenſchaft ſein, ſie wird ganz von ſelbſt zugleich damit die Erkenntniß des abſolut Seienden in ſeiner ewigen Form, in ſeinem vorweltlichen Sein; und mit dieſem urſprünglich, mittelbar nur mit jenen Formen, hat ſie zu thun. Sind nämlich die Kategorieen an ſich nur negativ oder nichtig, wiewohl in ſolcher nichtigen Exiſtenz dennoch ein Abſolutes; ſo bricht daran mit unwiderſtehlicher Gewißheit die Einſicht hervor, daß ſie nur durch ein

Anderes, nicht Negatives, ihre Allgemeinheit vielmehr unendlich Erfüllendes zu ſein vermögen: ſie ſind in ihrer (ſcheinbaren) Selbſtſtändigkeit für die Betrachtung ganz verſchwunden und eingegangen in die Idee des Abſoluten, welches urſprünglich weder *negativ* noch *poſitiv*, ſondern eben das Abſolute iſt, in deſſen Weſen und für welches es eine ſolche Unterſcheidung vielmehr gar nicht geben kann.

Daß *dies* nun das wahre und einzig zuläſſige Reſultat des Weiße'ſchen Standpunktes ſei, davon legt er ſelbſt, nicht zwar direkt in ſeiner Metaphyſik, wohl aber durch die ſtillſchweigenden Vorausſetzungen, die ſein philoſophirendes Subjekt macht, um die Metaphyſik zu Stande zu bringen, vollgültiges Zeugniß ab. Damit er vom *negativ* Abſoluten (dem Begriffe, auf deſſen Annahme ſeine geſammte Metaphyſik beruht) auch nur ſprechen könne, hat er das Bewußtſein und die Gewißheit eines Realabſoluten ſchon im Hintergrunde; wodurch anders, als daß ihm mit der Einſicht in jene *negative* Abſolutheit der Kategorieen die Evidenz eines abſolut *Erfüllenden* für ſie gleichfalls mit hervorbrechen mußte! Und dies zwar ſtillſchweigend zugelaſſene, aber vom Anfang her ignorirte oder zurückgedrängte Prinzip verfehlt auch nicht, durch ſeine ganze Metaphyſik hin im Geheimen ſich hülfreich und wirkſam zu erweiſen. Was nämlich Weiße erſt am Ende ſeiner Metaphyſik ſich *ausdrücklich* eingeſteht, das iſt dennoch ſchon lange in ihr zwiſchen den Zeilen zu leſen: die Grundvorausſetzung blickt immer hindurch, daß die Kategorieen ohne ein erfüllendes Prinzip gar nicht zu denken ſind, und in dieſem Hervorziehen des Seienden im Sein, des Sichſpecifizirenden in der Zahl, im Raum, in Zeit, und doch in dem nicht ausdrücklich Anerkennen jenes Prinzips vor dem Schluſſe des Ganzen kommt die dialektiſche Bewegung deſſelben erſt zu Stande. Daß er der Sache nach völlig Recht hat, iſt nicht zu bezweifeln; nur wird es überflüſſig und läuft auf einen Zirkel hinaus, ſeine Metaphyſik noch nachträglich in einen Beweis für das Daſein eines ſolchen urſpecifizirenden Prinzips enden zu laſſen; er hat es ja ſchon

und kennt es ſeit dem Anfange derſelben. Denn vom Sein eines negativ Abſoluten kann nur der wiſſen und reden, dem das Sein eines Abſoluten κατ' ἐξοχήν ſchon gewiß worden. In jener Faſſung aber behält der Begriff den Schein einer Vorausſetzung, einer nicht einmal vor ſich ſelbſt entwickelten Anticipation ſeines Philoſophirens, welche er zu ſeiner Metaphyſik mit hinzubringt und mit deren Hülfe er in ihr operirt, ohne ſie zu rechtfertigen. — Den Vorwurf des Dualiſtiſchen eines ſolchen Standpunktes will ich nicht urgiren; er iſt Weiße'n vielfältig gemacht worden, meines Erachtens mit Unrecht. Im Reſultate derſelben iſt kein Dualismus, vielmehr Ueberwinden der dualiſtiſchen Reſte, und ſeine Philoſophie iſt ſo moniſtiſch, wie es von der Hegelſchen nur behauptet werden kann. Auf den andern Vorwurf jedoch, daß er von vorn herein bei ſeiner Metaphyſik in der nachgewieſenen einſeitigen Reflexionsbeſtimmung befangen bleibe, kann Weiße eigentlich nur ſagen, er wolle nun einmal vorerſt noch nicht ſich darauf einlaſſen, daß er in dem Denken und Bezeichnen eines Formal-Abſoluten als ſolchen, das Realabſolute eben damit ohne Weiteres als darin gegenwärtig denken müſſe; er ziehe es vor, dieſe ausdrückliche Betrachtung bis an's Ende zu verſparen. Indem Weiße nun ſolchergeſtalt an dem Prinzip ſeiner Metaphyſik noch nicht das Ganze und deſſen zu explicirende Fülle, ſondern nur Eine Seite, nur die Hälfte zu beſitzen das Bewußtſein hat; ſo kann ſeine Methode auch nur darin beſtehen, dieſe Einſeitigkeit, als ſolche, an allen Kategorieen nachzuweiſen, damit zugleich aber das Ergänzende, Andere dafür ſtets zu poſtuliren; nicht wie es in meiner Ontologie ſich verhält; wo von der vollen gegenſatzloſen Idee des Abſoluten ausgegangen wird, um in ſtufenweiſer Dialektik zu entwickeln, was implicite, aber nicht ausdrücklich, ſchon darin enthalten iſt. Bei ihm iſt es der dialektiſche Fortſchritt, geltend zu machen, was da fehlt und was hinzugedacht werden muß, bis ſich das höchſte Hinzuzudenkende, (allem Bisherigen Vorauszuſetzende) das Sein einer urſpecifizirenden Vernunft ergeben hat; bei uns

iſt es der Fortſchritt, weil wir in unſerm metaphyſiſchen Gegenſtande dem Prinzipe nach Alles ſchon beſitzen, in die unentwickelte Fülle dieſer Idee immer tiefer und entwickelter zurückzugehen, zuerſt, um den erſchöpfenden Begriff ſeiner Denkbarkeit zu finden: (Ontologie,) ſodann um dieſen höchſten Begriff in ſeinen innern Beziehungen zu entwickeln: (ſpekulative Theologie). Unſere Methode iſt daher auch in der Ontologie wie in der Erkenntnißlehre die evolvirende, die aus dem bloßen Enthaltenſein zur bewußten Ausdrücklichkeit entfaltende, und ſo dürften wir behaupten, wenn es auf äußere Aehnlichkeit ankommt, in nächſter Kontinuitat mit Schellings und Hegels methodiſchem Verfahren geblieben zu ſein. Wie jedoch die Idee der Weißeſchen Metaphyſik eine völlig neue und eigenthümliche war, mußte er auch eine neue, ihr allein entſprechende Methode zu erfinden bedacht ſein: daß ihm dies in der That gelungen, daß ſein Werk auch in dieſem Sinne ein ganzes, in ſich geſchloſſenes ſei, dies erkennen wir mit freudigſter Ueberzeugung. Man hat das Abweichende ſeiner Methode zwar entdeckt, aber kurzſichtiger Weiſe ihr zum Vorwurf gemacht, was nach dem Plane der darin auszuführenden Wiſſenſchaft gerade ſo ſein mußte, was ihr daher vielmehr zum Vorzuge gereicht.

Hieraus ergiebt ſich ſofort die zwiefache Parallele. Hegel ſondert überhaupt noch nicht, wie Weiße, das Real- und Formalprinzip; und hierin erſcheint er in ſeinem Rechte, indem das Letztere, als Sichſelbſtnegirendes, überall nur an jenem und durch jenes begriffen werden könnte. Unrecht aber hätte er darin, daß um dieſes Mangels an ausdrücklichem Bewußtſein das Realabſolute ſelbſt ihm in der Form abſorbirt zu werden droht; nur die logiſchen Beſtimmungen, die Kategorieen, ſind das wahrhaft Wirkliche und Vernünftige in den Dingen, der abſolute Geiſt iſt der logiſche Weltprozeß. Daraus entſteht, was von Weiße der Nihilismus der Hegelſchen Lehre genannt worden iſt, gewiß mit einer für den Charakter ſeines eigenen Syſtemes treffenden Bezeichnung. Die ſcharfe Entdeckung dieſer Beſchaffenheit iſt der wahrhaft durch Weiße gewonnene Fort-

ſchritt und ſein fortwirkendes Verdienſt: von der Einſicht in dieſe Negation iſt ihm das Bedürfniß ſeiner Metaphyſik ausgegangen; ſie ſelbſt konnte daher nur das Erzeugniß werden des zunächſt nun feſtgehaltenen Gegenſatzes. Er konnte verſuchen, das Formalprinzip in dieſem Gegenſatze rein für ſich zu behandeln, um den Beweis zu führen, wie aus der nothwendig werdenden Negation der Form, das Reale, als Negation der Negation, mithin als Poſitives, Freies ſich ergebe. Damit aber geräth er unwillkührlich in den ſchon nachgewieſenen Zirkel, daß er theils für nöthig hält, theils für möglich, erſt nachträglich auf dem Umwege des dialektiſchen Beweiſes zu erhärten, was er doch ſchon vorausſetzt, um ſeinen Beweis nur antreten zu können. Wüßte er Nichts vom Realabſoluten, hätte er deſſen Gewißheit nicht ſchon in ſich, er könnte, wie wir nachgewieſen, nicht einmal ſprechen von einem negativ Abſoluten, noch das Bedürfniß einer Wiſſenſchaft deſſelben empfinden. Was demnach erſt aus ſeiner Metaphyſik reſultiren, durch ſie erarbeitet ſein ſoll, darauf gründet ſie ſich vielmehr unbewußter Weiſe; ja ohne deſſen Vorausſetzung wäre ſie gar nicht möglich: ſie führt nicht den Beweis über das Daſein eines poſitiven Realabſoluten; ihre Exiſtenz, ihr bloßer Begriff iſt dieſer Beweis. Deſſenungeachtet iſt vollkommen erſichtlich, wie Weiße trotz dieſer, wie ich glaube, offenbar gewordenen petitio principii, zumal von Hegel ausgehend, ſich in ſeiner Wendung befeſtigen konnte. Was aus einer urſprünglichen Vorausſetzung erſt entwickelt, zum förmlichen Bewußtſein herausgeſtellt worden iſt, kann ſehr leicht als ein wirklich Erworbenes, als ein neuer, erſt bewieſener Gedanke erſcheinen, ſo hier die ausdrückliche Reflexion, daß ein negativ Abſolutes, wie die Kategorieen, nicht denkbar ſei ohne ein poſitiv ſie erfüllendes Prinzip, als ein förmlicher und eigenthümlicher Beweis für Letzteres. Bringt man jedoch, wie man dies freilich ſollte, gleich Anfangs beide Seiten in ihr wahres Verhältniß; ſo zeigt ſich dann der Standpunkt der Metaphyſik einigermaßen als ein verſchobener. Wenn ſie jedoch, was ſie

erſt als Reſultat gewähren zu können glaubte, recht verſtanden ſchon in ihrem Anfange und Ausgange beſitzt, wenn ihr Ende in dieſem Sinne vielmehr ihr Anfang werden muß, ſo iſt ſie auch zu größeren Anſätzen und umfaſſendern Ergebniſſen berechtigt. Was Weiße erſt gegen das Ende ſeines ganzen Syſtemes und der Realphiloſophie gewinnen zu können behauptet, iſt nach uns, eben um jenes veränderten oder geſteigerten Ausgangspunktes willen, weſentlich noch metaphyſiſcher Natur, und fällt uns innerhalb der zur ſpekulativen Theologie erweiterten Metaphyſik. Der Inhalt ſeiner „Idee der Gottheit" iſt uns (wovon der Beweis nächſtens) nur höchſte, ausgebildetſte Metaphyſik, und muß nach ſeinen weſentlichſten theologiſchen Begriffen der Realphiloſophie vorausgehen.

Hiernach nun wird ſich Weiße ob meines Bekenntniſſes kaum verwundern können, wenn ich bezeuge, durch ſein Syſtem in dem meinigen nur befeſtigt worden zu ſein; es iſt der nächſte und förderndſte Durchgangspunkt für dieſes. Die ſchlagend von ihm dargelegte Wahrheit, daß die Univerſalien, wie unabſtrahirbar und abſolut auch an ſich ſelber, doch nur der innere Widerſpruch ſeien ohne ein poſitiv ſie erfüllendes, in ihnen Sich verwirklichendes Abſolute, dieſe Wahrheit iſt vorlängſt auch meine Ueberzeugung; aber ich halte beide Seiten des Form- und Realabſoluten urſprünglich nicht auseinander, weil mir dieſe Sonderung nur eine gemachte, willkührliche erſcheint: ich ergreife die Folgerung, die darin liegt, ſogleich auf friſcher That und im Ganzen. Das Abſolute, deſſen Gewißheit dadurch gewonnen, ſofern es nur wahrhaft dies iſt, iſt mir ſchlechthin beides, Prinzip ſeines Gehaltes wie ſeiner Form; für eine aus einander reißende Unterſcheidung zunächſt daher keines von Beiden. Und wie ich gleich am Anfange meiner Philoſophie vom Wirklichen den Anfangspunkt nehmend, am bedingt Wirklichen jenes Unbedingten gewiß werde: habe ich in dem Letztern ebenſo unmittelbar das Prinzip ſeiner Form mitumfaßt, und ſo iſt meine Ontologie jenes negativ Abſoluten nicht minder kundig oder mächtig, aber ſie zeigt es ſogleich

nur als das, was es iſt, als bloße Exiſtentialform des ſchlecht-hin Seienden, in dem es erſt ſeine Gewißheit hat. Und Weiße ſelbſt urtheilt und verfährt nicht anders, wenn auch ohne eigent-liches Bewußtſein: könnte er ſonſt in ſeiner Metaphyſik durchweg die Unterſcheidung von Wirklichkeit und Wirklichem, von Nothwendigkeit und Nothwendigem u. dgl. zulaſſen, ja ohne Weiteres vom „Sein des Seienden“ reden? Was macht ihm endlich ſein metaphyſiſches Abſolute zur Form, als die ſtill-ſchweigende Vorausſetzung eines abſoluten Gehaltes, in ihm, alſo wahrhaft der Identität beider? Weit entfernt demnach, daß ich für mein metaphyſiſches Prinzip eine Widerlegung oder Berichtigung von dieſer Seite her zu befahren glaubte; könnte ich im Gegentheil das Reſultat jenes metaphyſiſchen Prozeſſes unmittelbar in den eigenen Nutzen verwenden. Der metaphy-ſiſche Schluß bei Weiße von der negativen Abſolutheit der Kate-gorieen auf ein poſitives Abſolute, d. h. die Erhebung von dem unmittelbaren Bewußtſein jener zu der dadurch vermittelten Gewißheit des Letztern fällt mir ſeiner ganzen Beſchaffenheit nach ſchon an den Schluß und in den Uebergang der philoſophiſchen Einleitungswiſſenſchaft in die Metaphyſik, welche erſtere den wahren Standpunkt der letzteren erſt zu be-gründen hat. Die negative Abſolutheit der Kategorieen, welche ſich hier ergeben, enthält darin zugleich die abſolute Identi-tät zwiſchen Subjektivem und Objektivem, Erkennen und Er-kanntem. Der Gegenſatz beider iſt in ihr aufgehoben, zum Gleichgültigen herabgeſetzt: aber das (wahrhaft) Aufhebende deſſelben, das Ineinanderbeziehende und an einander Wahrma-chende beider Glieder, kann nicht in jener negativen, für ſich unſelbſtſtändigen und unwirklichen Formabſolutheit, es kann nur im poſitiv Abſoluten gefunden werden.

Mit dieſer kürzlich hier angedeuteten Wendung und Argu-mentationsweiſe befinden wir uns indeß in einem hinreichend aufgeklärten und neuerdings noch (in der Abhandlung: „über das Verhältniß des Form- und Realprinzipes“) völlig und für immer befeſtigten Umkreiſe der Betrachtung. Wie viele Um-

wandlungen und Vertiefungen, durch mich oder durch Andere, meine Lehre auch noch erfahren wird, das ſcheint bereits durch ſie feſtzuſtehen, und immer mehr aufgenommen zu werden in das wiſſenſchaftliche Geſammtbewußtſein: nicht nur, daß das Syſtem der Philoſophie überhaupt auszugehen habe von einer Wiſſenſchaft des Erkennens, einer Erörterung des Grundverhältniſſes zwiſchen Subjektivem und Objektivem, daß ſie hierbei jedoch nicht blos ſich zu erheben habe zum Begriffe der Einheit oder Identität beider, ſondern vielmehr hindurchdringen müſſe zum wahren und höchſten Grunde dieſer Einheit, welcher ſelbſt nur im Abſoluten, im Unbedingt-Allbedingenden gefunden werden kann *). So endet nach mir ſchon die Erkenntnißlehre in dieſem Sinne in einem „metaphyſiſchen Beweiſe" (wenn man dies ſo nennen will) für das Daſein Gottes; das Erkennen, ſich findend im Abſoluten, wird eben damit zu einem Finden, zu einem Gewißwerden deſſelben. Nur die Frage, was es ſei als dieſer allein wahrmachende Grund alles Subjektiven und Objektiven, muß der ausdrücklichen Entwicklung durch die Metaphyſik überlaſſen werden, wiewohl ſie dem Prinzipe nach gleichfalls ſchon darin gelöſt iſt. Weiße, da ihm dies Alles an das Ende ſeiner Metaphyſik fällt, hat freilich den Vortheil, mit dem Hervortretenlaſſen des poſitiv Abſoluten, oder der „aktualen Vernunft," ſie zugleich als Negation der Negation, als das Freie bezeichnen zu können. Indeß iſt dies doch auch nur Prinzip; der Gottesbegriff, mit dem ſeine Metaphyſik endet, iſt noch ein leerer und abſtrakter; er bedarf der Erfahrung, insbeſondere der Glaubenserfahrung, um zur innern Poſitivität und Entſchiedenheit gebracht zu werden**), und ſo fallen ihm weſentliche Beſtimmungen des göttlichen Begriffs erſt an das Ende der geſammten Philoſophie, welche bei uns ſchon die Metaphyſik ſich wahrzumachen getraut.

Ueberhaupt aber glauben wir mit jenem Ergebniß unſerer

---

*) Vgl. den bezeichneten Aufſatz Bd. II. H. I. S. 55. 91. u. ſ. w.

**) Metaphyſik S. 563. 564.

Erkenntnißlehre das Ziel gefunden, den wahren Punkt getroffen zu haben, der all den verſchiedenen theoretiſchen oder gemüthlichen Selbſtdurchforſchungen in unſerer Philoſophie ſeit Jacobi zu Grunde lieget. Es iſt die immer neu und anders ſich ausſprechende Sehnſucht, über die pantheiſtiſche Vergötterung des Objektes, der Welt, wie über die Verſchränkung im eigenen Ich ſelbſtbewußt und gründlich hinwegzukommen, von ſeiner Unmittelbarkeit aus über ſich hinausorientirt zu werden. Der Anſätze und Wege dazu ſind die vielfältigſten eingeſchlagen worden, wie denn das Bewußtſein, einmal über ſeinen Urſprung und Grund die Frage erhebend, gar nicht ablaſſen kann, von irgend einem Ausgangspunkte her mit ſich auf dieſen Grund zu kommen. Auch der Weg, den Weiße betritt, iſt ein tief- und richtig-gründender; nöthig zudem und nicht zu umgehen, um über gewiſſe Bildungsſtandpunkte, namentlich den des ſtreng gefaßten Hegelſchen Logismus hinauszukommen. Hat ſich aber einmal das volle Bewußtſein ergeben über die Natur jenes Problems, iſt für daſſelbe zugleich der umfaſſende wiſſenſchaftliche Ausdruck gefunden; ſo werden die Nebenpfade, welche man von einzelnen Bildungsſtandpunkten aus ſelbſtwähleriſch (häretiſch) einzuſchlagen nicht umhin kann, zwar immer betreten bleiben und ihre Würde behalten nach dem ſubſtantiellen Gewichte ihrer Wahrheit, wie nach dem ihnen zugewandten wiſſenſchaftlichen Ernſte: aber ſie müſſen ſich gefallen laſſen, wie ſie den allgemeinen Gang der Wiſſenſchaft entweder ihm vorausgreifend oder in einzelnen Nebengeſtaltungen begleiteten, wenn der entſcheidende Schritt geſchehen und die univerſale Form gefunden iſt, in dieſe wieder zurückgelenkt zu werden.

Es iſt gewiß ein tiefes Wort eines Alten, daß die Wahrheit immer das Gepräge der Einfachheit und Einfalt an ſich trage: ſie bedarf nichts Künſtliches, Paradoxes, keine Umwege und Unverſtändlichkeit. Einmal verſtanden — ſie iſt aber allverſtändlich —, iſt ſie ebenſo tief, als klar und unvergeßlich evident. Das iſt aber eben das Zeichen einer ſich zum Abſchluß drängenden Bildungsſtufe in der Philoſophie, wenn das Re-

ſultat eines lang ausgeſponnenen geiſtigen Prozeſſes ſich in den einfach-evidenteſten Ausdruck zuſammenfaſſen läßt. Dieſen ergreifend und in ſeiner nach allen Seiten Licht gebenden Einſicht befeſtigend, dürfen wir in Wahrheit hoffen, Nichts aus uns ſelbſt, ein perſönlich Vergängliches zu beginnen; nicht mit einer Form uns abzumühen, die doch wieder zerbrochen werden muß. Dies, glaube ich, iſt in meiner Erkenntnißlehre geſchehen: ſie ſucht lediglich den Selbſtorientirungsprozeß des Geiſtes am Objekte, wie er bewußtlos oder mit Bewußtſein in jedem beſtimmten Erkenntnißakte unaufhörlich ſtattfindet, zu vollenden und in ſeinem objektiven Zuſammenhange darzuſtellen. Dieſer Gang iſt jedoch nicht blos der ihrige, ſondern der Gang des allgemeinen Erkennens ſelber, zugleich in ſeiner philoſophiſch-weltgeſchichtlichen Entwickelung, und auf allen Stufen derſelben in beſtimmter Weiſe ihm genügend oder indirekt wenigſtens und negativ ſeine Wahrheit dokumentirend. Ueberhaupt kann ſich dieſe Wiſſenſchaft erſt dann für vollendet halten, und in ihrer Aufgabe ein allgemeines Problem der Menſchheit gelöſt zu haben erachten, wenn die bisherigen Lehr- und Wanderjahre des erkennenden Geiſtes, ſeinen Urſprung zu finden, in ihr vollendet, der ganze Gang aber dadurch in ſeiner nothwendigen Stufenfolge dargelegt iſt. Kant ſelber in ſeiner Kritik des kosmologiſchen Beweiſes, indem er ihm die Beweiskraft zugeſteht, das Daſein „eines ſchlechthin nothwendigen Weſens,“ nicht aber gerade „eines allerrealſten Weſens“ darzuthun, fügt hinzu: „Es iſt etwas überaus Merkwürdiges, daß, wenn man vorausſetzt, Etwas exiſtire, man der Folgerung nicht Umgang haben kann, daß auch irgend Etwas nothwendiger Weiſe exiſtire“ *). Was Kant hier von ſeinem kritiſch reflektirenden Standpunkte aus fein und behutſam als etwas „überaus Merkwürdiges“ bezeichnet, das muß in einer nicht blos negativ bleibenden, ſondern zur Negation des Negativen hindurchbrechenden, die Abſolutheit der Denkgeſetze beweiſenden,

*) Kritik d. r. V. S. 631. f.

mithin das Seinmüſſen des Gedachtſeinmüſſens erhärtenden Erkenntnißlehre zum poſitiven Beweiſe ſich umgeſtalten. Dieſer Beweis iſt aber nach Rückwärts hin zugleich die vollendete Orientirung des Menſchengeiſtes über ſich ſelbſt, das Selbſtverſtändniß des Erkennens, die Erklärung, wie ein Erkennen möglich ſei in innerer Weſensgleichheit mit dem erkennbaren Sein. Nach Vorwärts ergeben ſich daraus die bekannten metaphyſiſchen Probleme *).

Nach dem Bisherigen kann ich ſehr kurz ſein in meinen Erinnerungen über die beiden vorhergehenden Aufſätze meines Freundes. Ich erkenne auf's Vollſtändigſte an, daß die von ihm darin gewählte Behandlung der erkenntnißtheoretiſchen Aufgaben keine andere ſein könne, als ſie iſt, ja die einzig angemeſſene Einleitung darbietet zur Begründung ſeines Begriffs der Metaphyſik; nur wird er jetzt ſeinerſeits zuzugeſtehen geneigt ſein, daß die ganze Frage über die Ausführung der philoſophirten Einleitungswiſſenſchaft nicht für ſich, ſondern nur im Zuſammenhange mit der Metaphyſik ſich erledigen laſſe. Ich kann daher nicht, wie er in Vorſchlag bringt (S. 194), den von ihm gefundenen Anfang derſelben meinerſeits annehmen, oder als einen andern anſehen, denn nur einen für ihn zum Behufe ſeiner Einleitungswiſſenſchaft gefundenen.

Die nächſte Differenz in Betreff der Erkenntnißlehre iſt ſogleich nämlich ſchon die, daß ich die Aufgabe derſelben im weiteſten Umfange faſſe und mit vollem, allen Seiten der Erkenntnißlehre gleichmäßig ſich zuwendendem Intereſſe, Weiße die Einleitungswiſſenſchaft nur als ſpekulative Logik, als vorbegründende Wiſſenſchaft für die philoſophiſche Methode bezeichnet, und nun auf kürzeſtem Wege dieſem Ziele ſich zubewegt. So muß ihm in meiner Darſtellung Vieles als

*) Man vgl. „über das Verhältniß des Form- und Realprinzipes" in dieſer Zeitſchrift S. 90. ff.

überflüſſig oder gar ableitend vom wahren Ziele erſcheinen, er muß mich der Vermiſchung pſychologiſcher Momente mit den ſpekulativ logiſchen beſchuldigen, gerade in demſelben Maße, als ich bei ihm gleich den erſten Geſichtspunkt als einen particulären, die weitere Ausführung deſſelben und ſein Reſultat als nicht erſchöpfend bezeichnen muß für das wahre, umfaſſende Problem des Erkennens. Jeder von uns muß ſo urtheilen aus ſeinen Prämiſſen; indem Weiße jedoch den wahren Begriff der Metaphyſik zuerſt gefunden zu haben behauptet, liegt darin an ſich das Recht, auch die Einleitungswiſſenſchaft derſelben zu reformiren, und ſo auch ihren „wahren," gleichfalls noch nicht erkannten „Anfang" aufzuſtellen. Mir iſt die Erkenntnißlehre zwar auch Hinleitung zur Metaphyſik, aber zugleich von ſelbſtſtändiger Bedeutung, und in ihrem Einſchreiten durchaus unabhängig von Rückſichten auf ſpätere Theile der Philoſophie. Ob eine Metaphyſik möglich und was ſie ſei, ſoll mir überhaupt erſt ſich finden in Folge jenes allgemeinen Selbſtverſtändniſſes des Erkennens über ſich. Es ſei erlaubt, zu bemerken, daß dies aufs Tiefſte in meinem ganzen Bildungsgange wurzelt. Aus eigenem früh gehegtem Bedürfniſſe, während mir in den früheſten Jünglingsſtudien der Philoſophie in den väterlichen Werken eine feſt auf der Alleinwahrheit ſeines Syſtemes beſtehende Zuverſicht, von der andern Seite der faſt übereinſtimmende Widerſpruch, die Nichtanerkenntniß entgegentrat, mußte ich auf das ganz allgemein gefaßte Problem des Erkennens, auf die alte (Kantiſche) Frage zurückgewieſen werden: „wie überall nur eine Erkenntniß der Wahrheit zu Stande kommen könne?" Die fernere Frage ſchloß ſich an und war Eins damit, wie die erkannte Wahrheit dennoch dem Scheine eines Gegenſatzes, dem Widerſtreite der Lehren dahingegeben ſein könne? Die Philoſophie war mir die Wiſſenſchaft, gleich Anfangs dieſe Zweifel zu löſen; und wenn ſie auch nur dieſe Aufgabe erledigte, ſo hätte ſie mir ein entſcheidendes Reſultat dargeboten. Weiße, der von ganz andern Bildungsvorausſetzungen ausging, iſt erſt ſpäter, nicht ohne Einfluß ſeines Freundes,

wie er ſelbſt es bekennt, und gleich daher mit beſchränkteren Bedürfniſſen und Anforderungen auf eine erkenntnißtheoretiſche Einleitungswiſſenſchaft geführt worden. Man wird bei weiterer Vergleichung finden, daß in dieſer urſprünglichen Differenz der Bildung auch die weiteren Differenzen ihren Grund haben.

Nach Weiße iſt der Anfang ſeiner ſpekulativen Logik hiſtoriſch bedingt durch das Reſultat der ihm vorausgehenden Syſteme, innerlich bedingt durch die Bedeutung derſelben, Einleitungswiſſenſchaft in ſeine Metaphyſik zu ſein. So macht er den Begriff des „abſoluten Wiſſens," in dem das Syſtem Hegels endigt, zur Aufgabe, zu dem zu Erweiſenden der ſpekulativen Logik. Näher jedoch fällt dies zuſammen mit der Frage nach der Möglichkeit eines Wiſſens überhaupt. Das Wiſſen als ein wirkliches geſetzt muß, wenigſtens ſeinem Vermögen nach, die Totalität alles Seienden befaſſen. Die ſtillſchweigende, allem Wiſſen und Denken zu Grund liegende Vorausſetzung iſt demnach die, daß das Sein, aus keinem andern Grunde, als weil es iſt, müſſe gewußt (erkannt) werden können. *) (Das Sein iſt, wie ich dies ſonſt wohl bezeichnete **), als ſolches Erkennbarkeit, Erfaßbarkeit im Wiſſen.) Dieſen Inbegriff des zum Wiſſen erhobenen Seins nennt Weiße das Abſolute, und ſo iſt die Idee des Abſoluten urſprünglich dem Wiſſen gegenwärtig. Die Wiſſenſchaft davon, die ſpekulative Logik, hat nun die Frage nach der Verwirklichung deſſelben zu löſen. Hier aber wird ſich im Fortgange derſelben zeigen, daß abſolutes Wiſſen, die Einheit und das vollſtändige Zuſammenfallen des (philoſophiſchen) Subjekts und (philoſophiſchen) Objekts, nur in dem reinen Wiſſen der Kategorieen ſtattfindet; und ſo wird — (alſo wagen wir den weitern Gang der ſpekulativen Logik vorauszudiviniren) — ſich das Wiſſen, Denken, an dieſer Forderung, abſolutes zu ſein, von Stufe zu Stufe ſteigern, indem an allen untergeordneten die Relati-

*) Siehe oben S. 199 — 202.

**) „Ueber Form und Realprincip" Bd. II. H. I. S. 82.

vität, Nichtabſolutheit ſich aufweiſt und weiter treibt bis zu jener völligen Wechſeldurchdringung des Wiſſens und Gewußten. Damit wird ihm die ſpekulative Logik zugleich die Wiſſenſchaft der abſoluten Methode, indem das alſo ſeinen Inhalt aus ſich ſelbſt erzeugende Wiſſen das dialektiſche, von Moment zu Moment dieſes Erzeugens fortſchreitende iſt. Hiſtoriſch demnach iſt dieſer Standpunkt gerechtfertigt, indem er den nächſtvorhergehenden, Hegelſchen, aber ihn ſteigernd und vertiefend, in ſich aufnimmt; methodiſch iſt er erwieſen, indem er in ſeiner Nothwendigkeit begründet und zudem noch mit dem natürlichen Bewußtſein und Denken vermittelt iſt. Seine wiſſenſchaftliche Ausführung endlich iſt die Weißeſche Metaphyſik.

Anders bei uns ſogleich im Einſchreiten unſerer Wiſſenſchaft; wir verwerfen an ſich nicht jenes Beginnen, oder ſtellen ſeine Gültigkeit in Abrede, es iſt uns nur die blos theilweiſe Faſſung der Aufgabe einer Erkenntnißwiſſenſchaft: dieſe hat unſeres Erachtens ſich auf mehr einzulaſſen, denn blos die „Thatſache des Bewußtſeins“ (S. 221.), daß ein ſchlechthin Univerſales, eben jenes Bewußtſein der Kategorieen, in allem concreten Wiſſen und Erkennen gegenwärtig ſei, zum Ausgangspunkte der Philoſophie und den darin eingeſchloſſenen Inhalt zum weitern Gegenſtande einer dialektiſchen Durcharbeitung zu machen. Um dieſen Anfang auch nur zu verſtehen, um Intereſſe und Bedürfniß einer ſolchen dialektiſchen Bearbeitung zu finden, dazu wird ein ſehr ausgebildetes philoſophiſches Bewußtſein vorausgeſetzt; man muß gerade alſo, wie Weiße, den bisherigen Gang der Philoſophie tief durchdacht haben. Es iſt Einleitungswiſſenſchaft der gegenwärtigſten Zeit und nach ſeinem philoſophiſchen Bedürfniß. Wir dagegen könnten unſere Erkenntnißlehre Prolegomena nennen zu jeder Metaphyſik und zum wiſſenſchaftlichen Erkennen überhaupt. Denn ohne Beziehung auf irgend einen vorhergegebenen philoſophiſchen oder ſonſtigen Erkenntnißſtandpunkt ſoll ſie das allgemeine Problem, als Räthſel, Wunder des Erkennens löſen, wie es auf allen Stufen, (nicht blos im philoſophiſchen Begriffe) das zunächſt ihm Aeußerliche, Objektive

erkennend zu überwältigen, es in ſein Wiſſen hineinzuziehen vermöge. Es iſt mir nämlich, wie ſchon geſagt, ſelbſt die erſte und weſentlichſte Aufgabe der Philoſophie, die Möglichkeit eines Erkennens überhaupt zu ergründen, und erſt in Folge deſſen auch ihre eigene Möglichkeit darzuthun, ſo wie daraus dann die weitere Frage nach dem Begriffe der Metaphyſik und ihrer Methode zu erledigen iſt. Hierbei kann aber nur, was die Theorie des Erkennens ſelber anbetrifft, ausgegangen werden von ſeiner unmittelbarſten Wirklichkeit, daſſelbe ganz und treu aufgefaßt alſo, wie es gegeben, — und dies iſt die Empfindung.

Damit nun iſt (wenn man ſich ſo ausdrücken will) die „Thatſache des Bewußtſeins" bezeichnet, von der meine Erkenntnißlehre ausgeht: nicht aber darum ausgeht, weil ſie Thatſache iſt, nicht auch, um ſie nun als fertig „gegebene aufzunehmen" und „mit andern Thatſachen zu combiniren, und um Folgerungen daraus zu ziehen," wie Weiße treffend (S. 219) das ältere mißbräuchliche Verfahren bezeichnet; — ſondern weil das Empfinden der unmittelbarſte Zuſtand des Erkennens, alſo weſentlich das ganze Erkennen und doch nicht das ganze, vielmehr das eingewickeltſte iſt, ſomit Gegenſtand eines Problems, einer Aufgabe werden muß. Das nun glaube ich im vorigen Aufſatze, auf welchen ſich das Sendſchreiben meines Freundes bezieht, hinreichend erörtert wie darin nachgewieſen zu haben, was das höher Treibende, zu bewußter Entwicklung Drängende in ihm eigentlich ſei: das Denken; ganz daſſelbe, was Weiße im Vorhergehenden „Vernunft" nennt. Und wenn derſelbe Stellen ſeiner Abhandlung, wie folgende: „das ſinnliche Vorſtellungsleben — wird zum Bewußtſein eben nur durch die Vernunft," oder: „Selbſtbewußtſein ohne Vernunft iſt ſchlechthin undenkbar; denn das Subjekt muß, um ſich als Selbſt, als Einzelnes erfaſſen zu können, dem anderes Einzelne als gleicherweiſe ſeiend und wirklich gegenüberſteht, bereits im Beſitze eines Allgemeinen ſein, an das es jenes Einzelne halten, das ihm zum Maßſtabe dafür

dienen kann" u. ſ. w. — wenn er Stellen ſolcher Art vergleichen will mit dem von uns im angeführten Aufſatze am Empfinden dargelegten (Bd. II. H. I. S. 67. f.): „daß in ihm ſchon gegenwärtig, darin verwachſen iſt ein ſchlechthin Allgemeines, die Kategorieen der Zeit und des Raumes, daß dies aprioriſche Element in ihm das eigentlich Vermittelnde zwiſchen Subjektivem und Objektivem, weil das in Bezug auf Beide ſchlechthin Identiſche ſei; daß ferner jedoch das Empfinden, indem es ein Specifiziren, ein Sich und das Empfundene als ein „Dies" Setzen ſei, alſo im unmittelbaren *Unterſcheiden*, ebenſo *Gegenſetzen als Beziehen auf ſein Anderes* beſtehe, darin ſich zugleich ſchon als Denken in unmittelbarſter Geſtalt, ſomit als unentwickeltes Bewußtſein der Kategorieen bewähre," d. h. wie *Weiße* dies ausdrückt, die Vernunft darin gegenwärtig ſei: ſo wird mein Freund mir zugeben, daß meine Theorie jenen Begriff der Vernunft wohl kennt und nicht minder von ihm ausgeht als die ſeinige, nur mit dem beachtenswerthen Unterſchiede, daß mir dieſer an ſich ſelbſt *nicht* „Thatſache des Bewußtſeins" iſt, wie bei ihm, ſondern aus der urſprünglichen Thatſache hervorgegangen und *vor den Augen des philoſophirenden Bewußtſeins* ſelber aus dieſer Unmittelbarkeit allmählich zum ausdrücklichen Denken entwickelt, zuletzt als Denken *ſeiner ſelbſt*, als ſichverſtehend in ſeiner univerſellen Bedeutung nachgewieſen wird. — Ebenſo wird auch vom Empfinden nicht ausgegangen, *weil* darin am Urſprünglichſten Objektives und Subjektives, Natürliches und Geiſtiges zuſammenfallen; ſondern weil es ſelbſt das urſprünglichſte Erkennen iſt. Daß darin nun jene Identität enthalten, daß ſich Geiſt und Natur hier auf gemeinſchaftlichem, gleichſam neutralem Gebiete durchdringen, iſt der weiter erſt ſich ergebende wahre Begriff des Empfindens. Der ganze erkenntnißtheoretiſche Fortgang aber, von dem jenes der Ausgangspunkt iſt, beſteht nur darin, die *objektive* Entwicklung des Erkennens zu verſtehen und in ihrer Nothwendigkeit aufzuweiſen, d. h. das *allgemeine* Erkennen ſich völlig mit Selbſterken-

nen, mit dem Begriffe ſeiner ſelbſt durchdringen zu laſſen. Dieſe Entwicklung iſt daher ebenſo real als ideal, ebenſo apoſterioriſch und weltgeſchichtlich, wie aprioriſch und ſpekulativ: das Subjekt, das darin philoſphirend ſich verſtehen lernt, iſt das ſchlechthin allgemeine, objektiv-menſchliche, der erkennende Trieb, der ſich geſchichtlich längſt in Wiſſenſchaft und in den verſchiedenen Stadien des philoſophiſchen Bewußtſeins herausgeſetzt hat, nach all dieſen Seiten hin in's Selbſtverſtändniß ſeiner Nothwendigkeit erhoben. Philoſophiſches Subjekt und Objekt gehen auch hier in einander auf; beide aber haben die umfaſſendſte Realität und Wirklichkeit.

Anders auch hier Weiße: indem er ſich verbietet, etwas „Pſychologiſches" in den ſtreng wiſſenſchaftlichen Umkreis ſeiner Einleitungswiſſenſchaft aufzunehmen, leitet er die Empfindung ausdrücklich a p r i o r i ſ ch ab, durch den an ſeinen Begriff des abſoluten Wiſſens unmittelbar ſich anſchließenden zweiten Satz*): Wiſſen und Erkennen ſetzt nicht nur Sein ü b e r h a u p t (was vorher dargethan worden), ſondern ein näher ſpecifizirtes, in beſtimmtem Verhältniſſe zu a n d e r m Sein ſtehendes voraus. Empfindung iſt nichts Anderes als die Innerlichkeit, Eigenheit und Selbſtheit eines einzelnen und begränzten Seins, des Seins, ſo wie es f ü r ſ i ch ſ e l b ſ t, n i ch t f ü r A n d e r e s a u ß e r i h m i ſ t, — ſolchergeſtalt, daß dieſe Beſtimmtheit zwar die e i g e n e des Empfindenden, aber doch von ſeinem Sein und ſeiner Selbſtheit unterſchieden, — jenes das Wechſelnde, dieſe die bleibende Einheit iſt.

Wir ſehen von dem ab, was über dieſe Begriffsbeſtimmung überhaupt zu bedenken ſchiene, welche das Empfinden nur nach ſeinem ſ u b j e k t i v e n Momente faßt: wir wollen bloß zeigen, wie beide Erkenntnißtheorieen durch den verſchiedenen Charakter ihres Einſchreitens auch im weitern Fortgange und Abſchluſſe

---

*) In der Fortſetzung des Aufſatzes über das Problem des Erkennens, welche hier nicht weiter abgedruckt werden konnte, mir aber durch die Güte des Verf. mitgetheilt iſt.

in Differenz verharren müſſen. Es läßt ſich unſchwer erkennen, wie in Weiße's Theorie der dialektiſche Fortſchritt überall darin beſtehen wird, daß der Begriff des abſoluten Wiſſens, der (aktualen) Vernunft, als das im wirklichen Bewußtſein zu Erreichende, als zu realiſirendes Poſtulat, fortwährend verglichen werde mit den Stufen, welche aus ſeiner Unmittelbarkeit, dem (alſo, wie wir eben angeführt haben, bezeichneten) ſinnlichen Wiſſen hervortreten, in deren keiner die Verſöhnung wirklich gelingt, oder der Begriff in die Realität eingeht, bis endlich das philoſophiſche Wiſſen, das Bewußtſein der reinen Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Kategorieen den erlangten Charakter der Abſolutheit, d. h. jenen Begriff als verwirklicht in ſich aufweiſt. Erſt in ihm geht das (philoſophiſche) Subjekt und Objekt völlig in einander ein; der erkennende Geiſt iſt für ſich geworden, was er an ſich, ſeinem Begriffe nach, iſt, was ihn zugleich allein ſpecifiſch von der thieriſchen Seele unterſcheidet: aktuale Vernunft, ausdrückliches Bewußtſein jener Allgemeinheiten, abſolutes Wiſſen, das ſchlechthin alle Realität und Wirklichkeit in Hinſicht auf dies ihr Allgemeines vorauszuumfaſſen gewiß iſt: und damit iſt die fernere Bahn der Metaphyſik geöffnet.

Durch dieſe Anfangswendung jedoch, in der das Empfinden nur als die ſpecifiſche Unmittelbarkeit des Wiſſens in ſich, als ſubjektiver Zuſtand bezeichnet wird, ſchließt ſich Weiße in einen ganz aprioriſtiſchen Umkreis ein: es iſt ein an der eigenen immanenten Nothwendigkeit ſeines Gedankens ſich fortſpinnendes Begriffsgewebe, darin die gleich Anfangs geſetzte Einheit des (philoſophiſchen) Subjekts und (philoſophiſchen) Objekts zwar erweiſend, ohne jedoch mit dem Wirklichen, Realen je in Berührung zu kommen. Das Bewußtſein wird ſtets nur mit ſich ſelbſt, ſeine dialektiſchen Stufen mit ſeinem Begriffe verglichen; und ſo kann es nicht wundern, wenn dies Wiſſen, an ſich leer und formal, d. h. dazu gemacht durch Begriffsabſtraktion, uns auch durch den Uebergang in die Metaphyſik nur bei einem negativ Abſoluten, einer wirklichkeitsleeren For-

menwelt von Nothwendigkeiten abſetzt. Was man von vorn her in den Einſchlag des Gewebes nicht hineingelegt, kann hinten nicht herauskommen, das Wirkliche; es kann überhaupt nicht durch bloß dialektiſche Nothwendigkeit gefunden werden: — geſteht doch Weiße ſelbſt ein, die „ungeheure Vorausſetzung," das Nichts wirklich ſei, ſchließe an ſich keinen dialektiſchen Widerſpruch in ſich; — ſondern indem man, gleichwie man ſelber wurzelt im Wirklichen und nicht blos denkt, ſondern vor allen Dingen iſt, den Impuls ſeines Denkens nimmt aus dem nun aber völlig und ganz aufgefaßten Wirklichen, ſo bleibt man auch fernerhin in ganzer und voller Einheit mit ihm. Bedürfte es daher noch eines Beweiſes, ſo würde Weiße's ſpekulative Logik und Metaphyſik von Neuem zeigen können, daß man mit „reiner Vernunft," mit aprioriſtiſcher Dialektik ſchlechthin nur bis zur bloßen Denkbarkeit eines Poſitiven und poſitiv Abſoluten gelange. Der Beweis ſeiner Wirklichkeit kann auch nur auf Wirkliches baſirt ſein; aber von dieſem ausgehend wird der Beweis dafür eben ſo evident und unwiderſtehlich ſein können, wie er unter der entgegengeſetzten Bedingung als völlig unthunlich, ja ungereimt erſcheinen mußte. So iſt freilich durchaus folgerecht, wenn Weiße die Unmöglichkeit behauptet, aus bloßer Erkenntnißlehre ein real Abſolutes zu begründen: es ſcheine ihm dies etwas Ungerechtfertigtes und Erſchlichenes. Dieſe Unmöglichkeit für ihn, ſo klar ſie iſt, und ſo ſehr ſie die wohldurchdachte Strenge ſeiner wiſſenſchaftlichen Durchführung zeigt, iſt deßhalb doch um nichts weniger eine erkünſtelte, gemachte, in ſeiner Zubereitung, nicht in der Sache gegründet. Aber irgend einmal, am Ende der Metaphyſik, muß er doch den „ſchweren Schritt" in's Wirkliche thun: wir haben nachgewieſen, wie er geſchieht, welche unbewußte Vorausſetzungen dabei mitwirken; und ſo hat er doch des Wirklichen (Apoſterioriſchen), wie zu erwarten war, auch von Anfang ſich nicht völlig entſchlagen können; es iſt ihm geheimnißvolle Unterlage bietend ſtets zur Seite geblieben. — Wir unſerstheils ſtatuiren gleich Anfangs gar nicht jene Trennung zwiſchen Aprioriſchem und Apoſterio-

riſchem, weil ſie auf ſonſtigen Maximen, Vorüberlegungen, hiſtoriſchen Vorausſetzungen beruht, die im Beginnen der erkenntnißtheoretiſchen Unterſuchung um ſo weniger Geltung haben, als ſie ſich erſt in Folge derſelben nach ihrer Rechtmäßigkeit und ihrem Umfange ergeben müſſen: wie wir daher in dem metaphyſiſchen Begriffe des Abſoluten den Gegenſatz von Form und Gehalt zunächſt nicht zuläſſig finden, weil er ein ungerechtfertigter iſt; ſo wird auch, nachdem in den erſten einleitenden Betrachtungen das Problem des Erkennens ſich entwickelt hat, dies in ſeiner ganzen unverkürzten Unmittelbarkeit zum Ausgangspunkte genommen.

Es iſt mit Einem Worte daher ſelbſt noch der alte, bei Hegel von ihm ſo lebhaft bekämpfte und ſo eindringend charakteriſirte Rationalismus, welchem Weiße hier und in ſeiner Metaphyſik noch nachlebt. Wer aber, wie Er, ein ſo tiefes Bewußtſein über das Grundmangelhafte deſſelben gezeigt hat, wer ſo wie Er es vermag, das Höhere und Ganze ihm gegenüber zu ſtellen, der ſollte es auch Anfangs aus dieſem Ganzen und entſcheidend thun. Das noch immer übermächtige Prinzip des bloßen Rationalismus kann nicht durch ſolche ſchwankende und halbe Uebergänge aus Metaphyſik in Realphiloſophie, es kann nur dadurch vollſtändig widerlegt und überflügelt werden, daß man gleich von vorn herein nicht bloß mit „reinen Gedanken" zu thun hat, ſondern durchweg Begreifen des Wirklichen zu ſein, dem Wirklichen immanent zu bleiben das Bewußtſein hat; oder wenn es mir geſtattet iſt, meine Terminologie zur Bezeichnung dieſes Gegenſatzes anzuwenden: die Erkenntnißlehre ſoll nicht in negativer, ſondern in poſitiver mit dem Wirklichen ſich durchdringender Dialektik einhergehen.

Hiermit iſt nun dem einſichtigen Leſer, der den Inhalt der drei vorliegenden Abhandlungen vergleichen will, der vollſtändige Maßſtab zur Beurtheilung der Prinzipien gegeben, die in ihnen vertreten werden. Nicht das einzelne Treffende der Einwendungen iſt es, was eine Anſicht ſtürzen oder befe-

ſtigen kann: mehr als irgendwo iſt hier Totalauffaſſung nöthig, um ſich über dergleichen zu entſcheiden. Meine Anſicht traut ſich innere Kraft genug zu, weil ſie nicht in meiner Subjektivität, ſondern in der allgemeinen Bildung wurzelt, weil ein Keim des Wahren in ihr iſt, der des mannigfachſten Ausdrucks fähig wäre, aus den Entgegnungen und Widerſprüchen, die ſie treffen, nur immer gereinigter von Zumiſchungen der Perſönlichkeit und ſubjektiven Faſſung, deſto objektiver und gemeingültiger hervorzugehen. Das halte ich für das Große und Neue der jetzt beginnenden Epoche, das für die eigentlich wichtige und entſcheidende Seite der durch Hegel gefundenen philoſophiſchen Methode, daß fortan ein wahrhaftes Zuſammenarbeiten und bewußtes Ineinandergreifen unter den Philoſophirenden ebenſo, wie bei den übrigen Wiſſenſchaftlichen möglich iſt: die objektive Wirklichkeit iſt, dort wie hier, in ihrer eingeborenen Syſtematicität oder „immanenten Dialektik" das gemeinſam Orientirende; und indem Einer den Andern durch noch tieferes Eindringen in dies natürliche Syſtem widerlegt oder überbietet, iſt dies nicht nur ein gemeinſamer Erwerb für beide, ſondern dem Andern iſt gerade dadurch das Mittel gegeben, in dieſem friedlichen Wettſtreite abermals einen noch tiefern Blick in's Weſen der Sache zu thun: dies wechſelſeitige Uebertreffen kann ſie nur noch einiger machen, falls ſie in der That auf dem Pfade der Natur und nicht ihrer Subjektivität zu wandeln gründliches Vermögen und Vorſatz haben.

Um ſo mehr genügen, in Betreff der erſten Abhandlung meines Freundes, noch einige kurze Bemerkungen, die das Vorhergehende auf beſtimmte Controverspunkte zurückbringen ſollen.

1. (zu S. 183 — 185.) Nicht die behauptete Identität des Subjektiven und Objektiven macht mir das Empfinden zur erſten Stufe des Erkennens und damit zum Anfange der Erkenntnißlehre: — „Anfangspunkt der Philoſophie" iſt es mir ohnehin nicht; dieſer beſteht bei mir vielmehr in dem erſten Bewußtſein des im Begriffe der Erkenntniß, des Wiſſens oder der Wiſſenſchaft liegenden Problems. Ich wähle überhaupt

ſolchen Anfang gar nicht, weiſe vielmehr jede Auswahl deſſelben (aus welchen guten Gründen und wiſſenſchaftlichen Maximen auch immer) als ein ſubjektives Thun zurück; ſondern weil das Empfinden realiter der Ausgangspunkt des Erkennens, die unmittelbarſte Subjekt-Objektivität iſt, muß es zuerſt verſtanden, zum Begriffe erhoben werden; und da ergiebt es ſich als dieſe unmittelbarſte Einheit von Subjekt und Objekt. So iſt es nicht in Folge eines „Aufſuchens,“ ſondern eines Findens, daß jener Anfang mir nothwendig wird. — Aber auch in Betreff der „Forderung,“ einen Anfang für die Philoſophie zu ſuchen, „worin Subjekt und Objekt unmittelbar zuſammenfallen, was aber kein anderes Subjekt als das philoſophirende ſein könne,“ ſcheint ein Mißverſtändniß obzuwalten, deſſen Aufhellung ſelbſt wegen der damit zuſammenhangenden Frage nicht unweſentlich wäre. Wenn die Rede iſt von dem Ineinandergehen und Einswerden des philoſophirenden Subjekts und Objekts, des Erkennens und Erkannten; ſo bezieht ſich dies doch ganz allgemein nur auf das, was man ſonſt in philoſophiſcher Kunſtſprache als adäquates Erkennen zu bezeichnen pflegte. Da, wo das zu Erkennende völlig vom Erkennen durchdrungen, durchaus in's Licht des Begriffes erhoben wird; ſagt man mit Recht, das Subjekt und Objekt nun Eins — eben der Begriff geworden ſind. Dieſe Einheit und Wechſeldurchdringung gilt nun ſchlechterdings von allem aprioriſchen Erkennen, nicht bloß von dem der Philoſophie; vollkommen gleichgültig iſt es daher für dieſe Einheit ſelber, welches der Erkenntnißinhalt oder das zur völligen Identität mit dem erkennenden Subjekt zu erhebende Objekt ſei: in der Erkenntnißlehre muß dies Objekt nun eben das Erkennen für ſich ſelber ſein, ohne daß damit die allgemeinen wiſſenſchaftlichen Bedingungen im Geringſten andere wären, als in derjenigen Wiſſenſchaft, wo das Erkenntnißobjekt zunächſt außer dem Erkennen liegt. So richtig und wohlbegründet es daher iſt, wenn Weiße erinnert (S. 184.): „es könne uns beim Philoſophiren nicht darum zu thun ſein,

irgendwo außer uns oder in uns einen Punkt zu wiſſen, wo Subjekt und Objekt zuſammenfallen, ſondern wir müſſen in unſerm Philoſophiren uns ſelbſt in dieſen Punkt hinein verſetzen, unſer philoſophirendes Subjekt in die Identität mit ſeinem Objekt verſenken": ſo hat er, indem er dieſe durchaus treffende, alles wahre Philoſophiren und genetiſche Erkennen von jedem „Beſchreiben oder hiſtoriſchen Erzählen" ſpecifiſch unterſcheidende Bemerkung gegen uns wendet, als den eigentlichen Hinderungsgrund für ihn, vom Empfinden, als der unmittelbarſten Identität von Subjekt und Objekt, auszugehen, offenbar eine Verwechſelung begangen zwiſchen der philoſophiſchen oder überhaupt erkennenden Identität, — in die ich mit meinem Gegenſtande (hier dem Empfinden) dadurch eingehe, daß ich den adäquaten Begriff deſſelben gewinne, — und der objektiven Identität, die zufolge jenes Begriffes im Empfinden ſelbſt nachgewieſen wird. Und ſo iſt dieſe letztere Identität allerdings nicht die erſtere; ſoll es auch gar nicht ſein; „dasjenige Subjekt, welches in der Empfindung mit ſeinem Objekte identiſch iſt, iſt offenbar nicht das philoſophiſche": allerdings nicht, und wie könnte es auch! Aber dies iſt nicht gegen mich, es iſt für mich argumentirt: denn meine Philoſophie iſt ſich bewußt, in dieſem Falle eben ſowohl in der Identität mit ſeinem Objekte, der Empfindung, zu ſein; als eben dadurch dies zu ſein, daß es über die (andere) Identität von Subjekt und Objekt im Empfinden ſelber ſich erhebt, ſie verſteht, und ſich zum Begriffe derſeben macht. Das genetiſche Erkennen, wie Niemand beſſer weiß, als mein Freund, beſteht darin gerade, ebenſo völlig Eins (identiſch) zu ſein mit ſeinem Gegenſtande, und ebenſo frei von ihm erkennend darüberzuſtehen; und ſo iſt in jenem meinem Satze nichts Widerſprechendes, ſondern die Wahrheit der Sache enthalten. Indem aber dieſer Generaleinwurf, aus dem all die folgenden Erinnerungen hervorgehen, gehoben iſt, ſcheinen ſich dieſe von ſelbſt zu beſeitigen. — Wenn jedoch im Nächſtvorhergehenden erinnert wurde, daß der „Anfangspunkt der Philo-

ſophie" bei mir nicht vom Empfinden, ſondern von dem erſten Bewußtwerden des im Begriffe der Erkenntniß liegenden Problems ausgehe; ſo iſt dies gleichfalls mit dem eben Geſagten in Zuſammenhang zu ſetzen. Auch hier entſteht das Problem des Erkennens aus dem „Erſtaunen" (überhaupt nach Platon der Mutter aller Philoſophie), aus der Verwunderung: wie Wir, unſer ſubjektives Bewußtſein dem Weſen der uns gegenſtehenden Dinge beizukommen, ſich erkennend damit zu identiſiren vermag? Natürlich iſt dieſe Betrachtung nur durch einen Akt der „Reflexion" möglich; und wir ſehen nicht ein, was dieſer Ausdruck hier Tadelnswerthes oder Verfängliches in ſich ſchlöſſe: Iſt es minder ein Akt der Reflexion, wodurch Weiße am Eingange ſeiner ſpekulativen Logik den Begriff des in allem einzelnen Bewußtſein gegenwärtigen Allgemeinen, der Vernunft eruirt und ſo die Aufgabe ſeiner Wiſſenſchaft gewinnt? Ebenſo vollzieht bei uns die „Einleitung in die Philoſophie" jene Reflexion und entwickelt dadurch das umfaſſendere Problem des Erkennens, woraus nun der Inhalt, wie die Methode der „Erkenntnißlehre" ſich ergiebt. Von dieſer Aufgabe anzufangen, gerade alſo, wie wir ſie ausgeſprochen haben, ſcheint uns der „ehrliche Weg Kants" zu ſein, auf welchen die Philoſophie gegenwärtiger Zeit zurückgelenkt zu haben, mein Freund mir zum Verdienſt zu rechnen wohlwollend genug iſt. Da er mir in dieſer Hinſicht auch auf ihn einigen Einfluß zugeſteht, muß ich indeß ſelber mein Verdienſt weit geringer anſchlagen: ich glaube ihn nur halb überzeugt, und noch nicht zum wahrhaft objektiven Ausgangspunkte der Philoſophie zurückgeführt zu haben.

2. (S. 138.) Dieſe Bemerkung und die weiter daran geknüpften Betrachtungen ſind richtig und höchſt ſcharfſinnig entwickelt. Nur möge es nicht für rechthaberiſch gehalten werden, wenn ich auch hier von meiner abweichenden Grundanſicht aus auf dem urſprünglichen Sinne meines Einwands glaube beſtehen zu müſſen. Nicht deßwegen genügt mir die Hegelſche Auffaſſung vom Empfinden nicht, weil er die in ihm enthaltene

Relativität des Hier und Jetzt unendlich ſich aufheben läßt, ſondern deßhalb, weil er darin den Begriff des Empfindens (nach ſeinen Prämiſſen übrigens ganz konſequent) überhaupt ſchon erſchöpft zu haben meint, weil dieſe Stufe nun für ihn abgethan iſt. Mein Tadel trifft nicht das poſitiv von ihm Geleiſtete, als wenn dies falſch wäre, ſondern nur das darin Unterlaſſene „über andern dialektiſchen Antrieben“ (Vgl. über das Verhältniß des Form- und Realprincips S. 65.) Hegeln und auch Weißen intereſſirt beim Empfinden nur derjenige Moment, wodurch es dem Begriffe (der Forderung) abſoluten, philoſophiſchen Wiſſens nicht entſpricht, wodurch die „ſinnliche Gewißheit“ vielmehr als das Gegentheil ihrer ſelbſt ſich zeigt: ſie intereſſirt mit einem Worte die Form des Wiſſens, welche ſich im Empfinden ausſpricht; mich vielmehr dasjenige, was ſich im allgemeinen Inhalte des Empfindens, dem Charakter dieſer Erkenntnißſtufe gemäß, gegenwärtig zeigt. Bei jenen bewirkt die Negation der ſinnlichen Gewißheit den dialektiſchen Fortſchritt, bei mir die poſitive Entwicklung der nicht ausdrücklich, ſondern bewußtlos im Empfinden mitgegenwärtigen höhern Stufen des Erkennens. — Hiernach iſt

3. die Bemerkung meines Freundes zu würdigen (S. 189), „daß er meinen Fortſchritt nicht für einen wahrhaft dialektiſchen erkennen könne.“ Er iſt ſolches auch nicht in ſeinem Sinne, und vermöchte es gar nicht zu ſein nach dem Sinn der Aufgabe, welche meiner Erkenntnißlehre zu Grunde liegt. Die ihr entſprechende Methode iſt weſentlich die evolvirende, das Höhere aus dem Niedern hervorwickelnde, die, wenn man ihr den Namen dialektiſcher Methode entziehen, und dieſen ausſchließlich dem bezeichneten negativen Verfahren vorbehalten will, ſich dies freilich gefallen laſſen muß, ohne weiter dadurch betreten oder in ſich unſicher gemacht zu werden. Vgl. Anmerk. 6.

4. (S. 191.) Wir haben meines Erachtens keinen Grund, einen im Empfinden, blos als ſolchen, liegenden ſpecifiſchen Unterſchied zu ſetzen zwiſchen der Thier- und Menſchenempfin-

dung. Es iſt alſo auch im Thierempfinden allerdings jenes objektive Denken gegenwärtig, jener alldurchdringende νοῦς ποιητικός, deſſen Daſein im Thiere ja noch weit energiſcher in ſeinen Inſtinkten, allgemeiner noch in der bewußtloſen Vernunft der Natur hervortritt. Ueberhaupt wird mir das Schlagende jener ganzen von der Thierexiſtenz hergenommenen Argumentationsweiſe nicht recht klar. Warum es überhaupt Thier-, nicht bloß Menſchenſeelen giebt, d. h. warum Seelen, in denen jenes objektive Denken nur bis zur Empfindung und zur traumähnlich handelnden Vernünftigkeit, ſomit aus dem Anſich noch nicht zum Fürſich erhoben wird, ſollte dies eine von der Erkenntnißtheorie zu löſende Frage ſein? Und noch mehr; ſollte darum etwa, weil ſie dieſe Aufgabe von der Hand weiſt, ſie ſich abhalten laſſen, das zu thun, was ihres Amtes iſt, die im Menſchengeiſte nun wirklich hervortretende Subjektivität bei dem Punkte, wo ſie zuerſt zu Tage bricht, auf dem gemeinſamen Gebiete des Empfindens zu ergreifen und von da aus höher zu geleiten?

5. Ich kann deßhalb darin nur eine willkührliche Behauptung ſehen, wenn er ſagt (S. 192.): es ſei ſchon thatſächlich betrachtet irrig, daß der Uebergang vom Empfinden zum Denken ein ſtetiger ſei, oder daß im Empfinden als ſolchem die Kategorieen gegenwärtig ſeien, während er doch widerſprechender Weiſe zugiebt, vom menſchlichen Empfinden müſſe dies allerdings geſagt werden, ohne zugleich zu beweiſen, was ſich jedoch ſchwerlich erweiſen läßt, wodurch denn das menſchliche Empfinden vom thieriſchen ſo ſpecifiſch und diametral verſchieden ſei, um dieſe Immanenz bei erſterm zuzugeben, von letzterm zu verläugnen. Alles Empfinden vielmehr, ſo glaube ich nachgewieſen zu haben, iſt ſeinem Begriffe nach ein Specificiren, einestheils das Empfundene ſetzend als ein Dieſes-Hier und Dieſes-Jetzt, ſomit die urſprünglichſte, wiewohl hier unbewußt bleibende Immanenz von Raum und Zeit, als unendlicher, aufweiſend; anderntheils das Empfundene als dies Beſtimmte einordnend in die Reihe der Urſpecifikationen

jedes Sinns, es unterſcheidend eben ſowohl als wechſelbeziehend. Es iſt ein Setzen des Empfundenen als Dies gegen Anderes; daß aber in dieſer unmittelbarſten Kategorie alle andern Kategorieen eingehüllt ſchon gegenwärtig ſind, dies hätte, dächt' ich, ſchon Hegel gezeigt. Und auch Weiße iſt, wie geſagt, darüber im Grunde derſelben Meinung; nur will er dies bloß vom menſchlichen Empfinden, nicht vom thieriſchen, zugeben; welche Differenz am Ende, da es ſich in einer Erkenntnißlehre doch nur von menſchlichen Zuſtänden handelt, mir wenig Belang zu haben ſcheint; wenigſtens könnte ſie nicht gegen den Begriff und die Möglichkeit einer Erkenntnißtheorie in meinem Sinne gewendet werden.

6. (S. 192 — 94.) Das hier Erinnerte hat wohl Punkt für Punkt ſchon durch die bisherigen Nachweiſungen ſeine Erledigung erhalten. Abermals nämlich kommt hier von Seite meines Freundes die urſprüngliche Differenz unſeres Planes und unſerer Methode zur Sprache, aber nur ſolchergeſtalt, daß er die ſeinige in mich hinüberträgt, und ſie von mir nur noch nicht erreicht, noch nicht zur Klarheit gebracht hält. Dagegen hat ſich vielmehr im Vorigen die durchgreifende Verſchiedenheit unſerer Intentionen ergeben, die nicht durch einzelne Herübernahme oder Aneignung geheilt werden kann. So accentuirt Weiße gleich Anfangs mir gegenüber den formellen Moment der Gewißheit im ſinnlichen Erkennen, und da er hier mit Recht dieſe Gewißheit als eine ſtets ſich aufhebende findet, alſo das (zur Probe gleichſam) vom philoſophiſchen Subjekte vollzogene Sichidentificiren mit dem ſinnlichen Wiſſen darin nicht befriedigt werden kann: muß es (das philoſophiſche Subjekt) darüber ſich erheben; es poſtulirt eine höhere Form der Gewißheit und negirt die vorhergehende. Ich gehe, das Erkennen in ſeiner Unmittelbarkeit ergreifend, in eine Analyſis dieſes Begriffes ein, und finde darin zugleich gegenwärtig einen höhern Zuſtand deſſelben, der entwickelt oder verwirklicht die nächſte höhere Stufe des Erkennens, die „Anſchauung" bildet, welche in einer ſolchen abermaligen Erhebung zum „Anerkennen" wird;

worin ſich zugleich mir wieder das „Vorſtellen“ als mitgegenwärtig zeigt. Das in allen dieſen Vorzuſtänden ſich hindurchziehende Gemeinſame, das indeß ausdrücklich erſt aus dem Vorſtellen hervortritt, iſt das Denken, welches demnach ebenſo in ſeine eigenen Vorausſetzungen zurückgreift, als doch erſt durch ſie zu concretem Inhalt und Ausdrücklichkeit gelangen kann. So bleibt meine Theorie durchaus in der Einheit mit dem Wirklichen; aber darin iſt zugleich die höchſte Wechſeldurchdringung des Betrachteten und Betrachtenden ausgeſprochen; das (allgemeinwirkliche) Erkennen verhält ſich, als ſelbſterkennendes, nur zu ſich ſelber, es iſt der adäquate Begriff ſeiner ſelbſt geworden, indem es ſeine ganze rückwärtsliegende Entwicklung in wiſſenſchaftlicher Geneſis noch einmal durcherlebt. Dies iſt auch die Idee meiner erſten im Druck vorliegenden Bearbeitung, die ich nicht verworfen oder zurückgenommen habe, ſondern die ich nur in der Darſtellung zu verbeſſern, zu erweitern und zu verſchärfen wünſche.

Doch es iſt Zeit, die Controverſe verklingen zu laſſen und aufzulöſen in die für alle ſolche Fälle fruchtbringende Betrachtung: daß, wenn vor der Wahrheit keine andere Rückſicht gilt, wenn alle Anſprüche der Perſon von ſelbſt ihr gegenüber verſtummen, Sie es doch iſt, die dieſen Verluſt uns als Gewinn, die augenblickliche Begränzung als wahrhafte Erhebung und Erweiterung empfinden läßt.

Recenſion.

Die Apologetik als wiſſenſchaftliche Nachweiſung der Göttlichkeit des Chriſtenthums in ſeiner Erſcheinung, dargeſtellt von Dr. Joh. Seb. v. Drey, ordentl. Profeſſor der kathol. theolog. Facultät in Tübingen. Erſter Band: Philoſophie der Offenbarung. Mainz, bei Fl. Kupferberg 1838.

von

Dr. A. Günther.

Erſter Artikel.

Bei Leſern, welche die frühern dankeswerthen Leiſtungen in der katholiſchen Theologie des rühmlichſt bekannten Verfaſſers nicht genauer kennen ſollten, wird obiger Titel ſammt ſeiner Umſchreibung den Ausruf ſchwerlich unterdrückt haben: „Schon wieder eine apologetiſche Streitſchrift für die Göttlichkeit des Chriſtenthums; Gott gebe, daß ſie ſich für die rechte Göttlichkeit deſſelben ins Feld geſtellt habe!“ Und wer wird jenen dieſen Wehruf übel nehmen, der da weiß: Wie oft ſchon, in jeder Religionsphiloſophie unſerer Zeit vor und nach Hegel, dem göttlichen Chriſtenthume das Wort geſprochen worden, weil ihm der göttliche Charakter nicht abgeſprochen, wenn auch nicht ausſchließlich zugeſprochen werden konnte.

Referent kann aber jenen Leſern zum Troſte Folgendes vorhinein eröffnen:

Vor Allem, daß ſie nach Ausſage der Einleitung (S. 10. 11.) nichts weniger, als eine gewöhnliche Apologie erhalten. Der Verfaſſer unterſcheidet die Apologetik von der Apologie, wiewohl er beiden Disciplinen gemeinſame Elemente zugeſteht, nämlich die Gegenſätze auf dem Gebiete der Religionsgeſchichte.

Die Apologie aber (mit ihrer Polemik oder Controverſe) behandle jene Gegenſätze blos als ein Gegebenes. Sie vertheidige das Chriſtenthum und bekämpfe das Unchriſtliche in den Gegenſätzen, bald dogmatiſch, bald moraliſch, bald politiſch, je nachdem der Ausfall von dieſen auf jenes geſchehen iſt. Die Apologetik aber begreife dieſelben Gegenſätze ſammt ihrer Eigenthümlichkeit, wiſſenſchaftlich, d. h. in ihrer Nothwendigkeit. Sie ſtellt ſich alſo ein, im Intereſſe der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß des ganzen Chriſtenthums und ſeines poſitiven Charakters, als der vollkommenen Offenbarung und der allein wahren Religion. Sie enthält die Principien, welche in jeder Art von Polemik zur Anwendung kommen.

In dieſer Geſtalt ſoll ſie ferner einem ſchreienden Bedürfniſſe der neuern Zeit abhelfen; nicht ſo die Apologieen, deren es ihrer von jeher zahlloſe gegeben habe. Man dürfe ſich dieſe Apologetik daher (S. 23.) ja nicht als eine Nachzüglerin in der Bewegung der Theologie vorſtellen, die da eine Nachleſe halte deſſen, was die andern Disciplinen mit Recht oder Unrecht hätten fallen laſſen, um damit ein Zeughaus von allen möglichen Vertheidigungsarten anzulegen.

Sie ſei vielmehr eine ſelbſtſtändige theologiſche Disciplin; — ihre Tendenz ſei urſprünglich eine wiſſenſchaftliche, da die chriſtliche Theologie als poſitive und hiſtoriſche Wiſſenſchaft des gleich poſitiven Chriſtenthums einer allgemeinen wiſſenſchaftlichen Begründung bedürfe, die den beſondern Disciplinen vorangehen habe. Sie ſei daher Philoſophie des Chriſtenthums. Apologetiſch aber werde dieſe erſt durch die wiſſenſchaftliche Behandlung der Gegenſätze in ihm. Jener Tendenz zufolge müſſe ſie auch ihre Principien aus der Philoſophie (als Wiſſenſchaft der Principien) nehmen, und zwar als poſitive Religionswiſſenſchaft aus der Religionsphiloſophie; ihren Stoff aber nehme ſie aus der Religionsgeſchichte, weil jede Religion aus dem Innern des Menſchen auch in die äußere Erſcheinung trete.

Für den möglichen Fall aber, daß dieſe Aeußerungen über

den Werth und die Würde dieſer Apologetik noch nicht hinreichen ſollten den Argwohn der Gemüther zu beſchwichtigen, und zwar aus dem Grunde, weil ſie ihre Principien aus der Religionsphiloſophie entlehne, von der man aber wiſſen ſolle, daß dieſe einerſeits ſelber noch keine fertige und deshalb eben ſo wetterwendiſch, wie die Philoſophie ſelber ſei, die nach Verſchiedenheit der Polhöhe ihrer Obſervatorien eben ſo verſchiedene Reſultate in die National-Kalender ſetze; und daß andrerſeits da, wo eine Uebereinſtimmung unter den Letztern ſtatt finde, dieſe als eine pantheiſirende, nur zur gänzlichen Verſtimmung der chriſtlichen Gemüther ausſchlage; wie geſagt, ſollten obige Aeußerungen des Verfaſſers noch nicht hinreichen, ſo mögen die Leſer noch die vierfache Aufgabe dieſer Apologetik (nach §. 13. d. Einleitung) beherzigen.

Die chriſtliche Religionswiſſenſchaft fordert zu ihrer Begründung eine vollſtändig entwickelte Theorie der Offenbarung und zwar unter der Expoſition der Idee von Religion, da das Chriſtenthum wie die wahre Religion, ſo auch die vollkommene Offenbarung ſei.

Dies iſt die erſte Aufgabe, und mithin eine rein wiſſenſchaftliche. Die drei andern dagegen ſind gemiſchter Natur, weil ſie es mit den Gegenſätzen der hiſtoriſchen Religionen zu thun haben. Solch ein Gegenſatz iſt der zwiſchen Heiden- und Judenthum als der falſchen und wahren Religion. Jenen wiſſenſchaftlich zu begreifen, iſt ihre zweite Aufgabe.

Die dritte iſt die Rechtfertigung des göttlichen Urſprungs des Chriſtenthums und zwar auf hiſtoriſchem Wege, ſowohl um ſeiner ſelbſt willen, als wegen der Beziehung zur frühern Zeit. Denn um den Gegenſatz in dieſer zu verſöhnen, ſei ja das Chriſtenthum in die Welt eingetreten als Erlöſung vom Irrthume der falſchen Religionen. Beides aber könne nur von Gott kommen. Chriſtus aber als Gottmenſch ſei die realiſirte Idee der Menſchwerdung Gottes zur Verſöhnung und Erlöſung der Menſchheit in der Zeit. Dies der göttliche Urſprung des Chriſtenthums. Seine hiſtoriſche Geſtaltung aber, als fort-

dauernde Erlöſungsanſtalt im Geſchlechte, iſt die Kirche, un
daher kommt die vierte Aufgabe: Die Idee und Theorie der
Kirche, wie früher die Idee und Theorie der Offenbarung, zu
entwickeln.

Kurz, wir glauben, daß da, wo von falſchen Religion
im Gegenſatze zur allein wahren, ſo wie hier, die Verhandlun
verſprochen wird, die Leſer Nichts für die ausſchließlich
Göttlichkeit des Chriſtenthums zu fürchten haben. Der Umſtan
daß die Religionsphiloſophie, als eine chriſtliche im Sinne der
Kirche noch nicht fertig daſtehe, berechtigt ſie nicht zum Ar
wohne, daß die Apologetik mit jener ebenfalls noch nicht ferti
werden könne; im Gegentheile läßt ſich nach jener richtig ge
ſtellten Aufgabe erwarten, daß ihre Löſung in jener wenigſten
nicht leer ausgegangen ſei.

Dieſes muß ſich ſchon in der Löſung der erſten Aufga
zeigen, die eine rein wiſſenſchaftliche iſt, und womit ſich der
vorliegende erſte Theil beſchäftigt.

Wir wollen daher einſtweilen das, was ſich allenfalls gege
die Selbſtſtändigkeit der Apologetik, als einer theologiſche
Disciplin, einwenden ließe, als Nebenſache fallen laſſen, um
der Beleuchtung der Hauptſache keinen Abbruch zu thun.

Der I. Abſchnitt handelt von der Religion als Thatſach
und als Begriff. (§. 1. — 6.) Bei jener handelt e
ſich (nach §. 4.) zugleich um den Grund und Ur
ſprung.

1. Es wird bemerkt: daß dieſer nicht wie nach der
Anſicht der Naturaliſten und Supranaturaliſten in einem Au
ßerlichen und Zufälligen, wohl aber im Innern des Men
ſchen, in ſeinem Geiſte ſelber liege und zwar (§. 5.) in Folg
einer urſprünglichen Berührung und Verbindung des Menſchen
mit Gott.

Ein ſolcher Urſprung (im Innern) aber wäre unmöglich
wenn Gott in Bezug auf jenes Innere wieder ein Aeußeres
wäre. Daraus wird nun der Schluß gezogen, daß nicht blo

der Urſprung, ſondern auch der Grund jener Thatſache im Innern des Menſchen zu ſuchen ſei. S. 109.

Die Demonſtration dreht ſich um folgende Hauptgedanken:

a. „Im Selbſtbewußtſein treten Gott und der Menſch auseinander.“

Der Menſch findet nämlich in jenem zwar Sich und Gott, aber als zwei verſchiedene Perſönlichkeiten, von denen die höhere den unmittelbaren Eindruck auf ihn, als Gefühl der Abhängigkeit erzeugt, wodurch er ſich zugleich unauflöslich an Gott gebunden erkennt. Aus dieſen primitiven Eindrücken (des Gebunden- und Getrenntſeins) entſpringt die Sehnſucht nach (innigerer) Vereinigung mit Gott — (die Religion als Thatſache).

b. Was ſetzt dieſer Zuſtand des religiöſen Bewußtſeins voraus, d. h. wo findet ſich die Vermittlung dieſer entgegengeſetzten Erſcheinungen im anfänglichen Bewußtſein? „In einem frühern Momente, wo das Getrennte noch vereint war.“

c. „Dieſer Moment aber iſt der Schöpfungsakt ſelber.“ In dieſem nämlich berühren ſich Schöpfer und Geſchöpf (Gott und Menſch); in ihm durchdringt der Wille des Schöpfers das Geſchöpf und macht es zu dem, was es iſt. Geiſtige Geſchöpfe aber werden dies nur dadurch: daß Gott ſie auch mit ſeinem Bewußtſein (nicht blos mit ſeinem Willen) durchdringt, wodurch der Geiſt zugleich ein Ebenbild Gottes wird; und nie aufhören kann, ein Bild zu bleiben, auch nachdem der Bildner das Bild als ſolches hingeſtellt hat.

Kurz: „Das Ineinanderſein des Schöpfers und des Geſchöpfes (als Bedingung des Auseinandergehens) iſt im Begriffe der Schöpfung immer gedacht worden, zu Folge der älteſten Darſtellungen.“ S. 112.

2. Nach dieſer Ausmittlung des Grundes und Urſprunges der Religion als Thatſache wird nun der Begriff von jener (und zwar ausdrücklich als allgemeiner — nothwendiger Begriff) aufgeſtellt: „als das durchgängige Beſtimmtſein des Menſchen durch das urſprüngliche Bewußtſein von Gott.“

Recenſent muß dem Verfaſſer das Geſtändniß vorhin
ablegen, daß er ſich nicht wenig darüber freute, als er i
ſolche Anſtalten für die Ermittlung des ſogenannten Begriff
von Religion treffen ſah, die auf eine Fahrt in die Tief
der Thatſache berechnet waren, in welcher der Schatzgräber ſi
etwas Edleres finden kann, als den allgemeinen — nothw
digen Begriff im eigentlichen d. h. logiſch formalen Sin
Denn um dieſen zu finden, braucht die Summe der Thatſach
nur ſchematiſirt zu werden, dieſe Operation aber auf der Ob
fläche kommt ohne alle Tiefe zu Stande.

Doch wir wollen uns hier nicht bei der verunglückten B
zeichnung eines vielleicht glücklichen Fundes aufhalten; der J
halt dieſes muß uns hier beſchäftigen; von dem ſich allerdi
ſagen läßt, daß er den angeblichen Urſprung und Grun
der Thatſache reflektire.

Ein Anderes iſt freilich die Frage: Ob beide ſo hin
nommen werden müſſen, wie die Thatſache ſelber.

Als Einleitung zur Beantwortung derſelben wird es rat
ſam ſein, dem Verfaſſer vorhinein zu verſichern, daß wir we
auf der Seite der Naturaliſten, noch auf der der Supranat
raliſten nach ſeiner Zeichnung ſtehen.

An Beiden nämlich bemerkt der Verfaſſer S. 108: „d
beide bei aller äußerlichen Verſchiedenheit an einem und de
ſelben Hauptgebrechen leiden, nämlich: „daß nach beiden d
Religion erſt zu dem Menſchen hinzukommt, der urſprüngl
von beiden ohne Religion gedacht werde; folglich gehöre d
auch nicht zum Weſen und zur Natur deſſelben, ſie erſche
daher auch als etwas Zufälliges an ihm, ſie komme von Auß
in den Menſchen hinein und man begreife nicht, wie das z
geht. — Zwar ſetze der Supranaturaliſt an die Stelle d
fremdartigen Potenzen (des Naturaliſten) Gott ſelber und ſe
Thätigkeit als Offenbarung; aber ſelbſt dieſe ſei eine rein ä
ßere, folglich durch ſinnliche Erſcheinung in der Natur verm
telte, womit zugleich der Urſprung der Religion ſelbſt in d
Natur falle, der Supranaturaliſt zum Naturaliſten, zur beſſer

dern Species derſelben Gattung werde. Hiemit kehre aber die alte Frage wieder: Wie es denn dem Menſchen möglich werde, Gott auch in der äußern Offenbarung zu erkennen? Denn in Beziehung auf die innere Möglichkeit iſt es in der Hauptſache daſſelbe, ob die äußere Erſcheinung Gottes ordentlicher oder außerordentlicher Natur ſei. Immer muß der Menſch ſchon eine Form der Erkenntniß in ſich tragen, in welche er die äußere Erſcheinung Gottes aufnimmt, d. h. ein inneres Bild von Gott, in welchem ſich das äußere abſpiegelt, durch deſſen Aehnlichkeit mit dieſem er gewiß wird, daß ſich Gott ihm geoffenbaret habe." So der Verfaſſer, der aber den ganz richtigen Anfang ſeines Raiſonnements in ein unrichtiges übertriebenes Ende ausgeſponnen hat.

Nur von ſolch einem Standpunkte der Spekulation aus, wie ſolchen der Verfaſſer noch zur Stunde einnimmt, und worauf wir ſpäter zu reden kommen werden, erklärt ſich der von ihm S. 113 rekapitulirt angeführte **Grund** und **Urſprung** der Religion.

a. In ſeinem Urſprunge (Schöpfungsakte) war nämlich der Menſch Eins mit Gott, (von ihm durchdrungen).

b. Der ſchaffende Gottesgeiſt durchdrang aber ſein Geſchöpf mit Bewußtſein. Dadurch wurde dieſes nicht nur ein ſelbſtbewußtes, ſondern es reproducirt nothwendig, mit ſich ſelbſt, Gottesbewußtſein (nicht zwar jenes, wie es in Gott für ſich iſt, ſondern jenes, wie es war, als Gott den geſchaffenen Geiſt durchdrang).

c. Dieſes Gottesbewußtſein reflektirt dem Menſchen ein Ebenbild Gottes (es iſt ſelber ein Bild Gottes im Menſchen), und weil es mit ſeinem eigenen Bilde im Selbſtbewußtſein innigſt verbunden iſt, ſo erkennt ſich der Menſch ſelber als Ebenbild Gottes; und dieſe Erkenntniß ruft weiter jene Gefühle und Strebungen hervor, worin der Charakter der Frömmigkeit (Religioſität, Religion im Subjekte) beſteht.

Möge uns nun der Verfaſſer folgende Bemerkungen als wohlgeſinnte Berichtigungen paſſiren laſſen, und zwar:

Ad a. Das Einsſein mit Gott, als Durchdrungenſein von Gott, iſt nur als Vereinigung des Geiſtes mit Gott zu denken. Dieſe aber hat die faktiſche Exiſtenz der Faktoren zu ihrer Vorausſetzung.

Im Schöpfungsakte alſo, der die Vorausſetzung im Schöpfungsfaktum iſt, inſofern der Akt im Faktum und dieſes als Thatſache in dem Thatbeſtande (im Objekte, hier in der Kreatur) ſich abſchließt, kann jene Penetration noch nicht ſtattgefunden haben. Wenn alſo eine urſprüngliche Vereinigung des Menſchengeiſtes mit Gott gedacht werden ſoll, ſo kann jene nicht in den Schöpfungsakt verlegt werden, ſondern ſie muß als unmittelbar ſich an's Schöpfungsfaktum anſchließend gedacht werden. Denn nur mit dem fertigen Geiſte, d. h. mit dem realiſirten (nicht blos formalen) Gottesgedanken iſt eine gleich reale faktiſche (nicht blos projektirte) Verbindung denkbar. Dieſe Forderung iſt um ſo dringender, wenn der creatürliche Geiſt als ein qualitativ-verſchiedener vom göttlichen Geiſte gedacht wird. Im entgegengeſetzten Falle, wo jener als Emanation von dieſem aufgefaßt wird, wo beide bei einerlei Weſenheit nur in der Form derſelben als verſchieden gedacht werden, ließe ſich jene Redeweiſe wohl noch rechtfertigen.

Was nämlich noch vor aller Emanation im Weſen des Schöpfers ſeiend gedacht wird, kann im Akte der Emanation nicht ohne, nicht außer ſeinem Weſen ſeiend, folglich in und mit demſelben gedacht werden.

Ad b. Der Verfaſſer unterſcheidet eine zweifache Vereinigung Gottes, wahrſcheinlich zu dem Zwecke, um die zwei Sphären der Kreatürlichkeit (als bewußtloſes und ſelbſtbewußtes Daſein) zu erklären.

Wir halten jene Unterſcheidung in Bezug auf Gott eben ſo leer, wie in Bezug auf das Geſchöpf zur Erklärung ſeines Bewußtſeins ungenügend.

Der menſchliche Geiſt kann freilich nur durch einen ſeiner ſelbſt bereits bewußten Geiſt ins Selbſtbewußtſein verſetzt werden. Dieſe Stelle nimmt für den Urmenſchen ohnſtreitig Gott

ſelber ein, und zwar als ſelbſtbewußter perſönlicher Gott. Sein Selbſtbewußtſein alſo verdankt der Urmenſch der Einwirkung des ſelbſtbewußten Gottes; darin aber liegt noch keineswegs die Durchdringung, und daß nur dieſe als eine mit Bewußtſein und Willen, das Selbſtbewußtſein des kreatürlichen Geiſtes zur Folge haben mußte. Vielleicht aber hat der Verfaſſer dieſe Aufeinanderfolge deshalb ſtatuirt, um ſich im Menſchen die inſeparable Verbindung des Ichs- mit dem Gottesgedanken und zwar als einen Vorgang im Innern des Menſchengeiſtes zu erklären.

Zu dieſem Zwecke aber hätte er genauer verfahren und aufzeigen ſollen: Wie die ſelbſtbewußte Durchdringung von Seite Gottes im Geſchöpfe zuerſt das Bewußtſein Gottes und ſodann das Seiner ſelbſt bewirke.

Wir wollen aber mit dieſem Wie nicht das Unmögliche geleiſtet wiſſen; ſondern wir hätten uns ſchon mit der Aufzählung der Momente im Denkprozeſſe begnügt, der im Gottesgedanken des menſchlichen Geiſtes ſeinen Anfang, und im Ichgedanken ſeinen Abſchluß findet. Können wir doch für das Wie der Erweckung ins Selbſtbewußtſein des Kindes durch ſeine Umgebung von Erwachſenen auch nur den negativen Grund anführen: daß das Begriffsleben der Natur den Geiſt nicht differenziren könne.

Und wenn eine Theorie des Selbſtbewußtſeins den Gottesgedanken in umgekehrter Ordnung als jenes Moment im Ichgedanken eintreten läßt, der das Moment der Negativität (d. h. der Bedingtheit des Seins) negirt und hiemit ein unbedingtes Sein affirmirt; ſo haben wir allen Grund zu fürchten, daß mancher Leſer dieſen dialektiſchen Hergang bei aller Innerlichkeit werde inſufficient finden, um das Gottdenken bei Menſchenkindern außer dem Paradieſe, geſchweige beim Urmenſchen im Paradieſe, zu erklären. Er wird darin nichts Anderes wittern, als das bekannte duplex negatio affirmat aus der alten Logik, das die Metaphyſik des modernen Pantheismus in ſehr übeln Ruf gebracht, ſeitdem es jene gewagt hat, mit jenem logiſchen

Satze den Machtſpruch Gottes: Es werde Licht! außer Conrt zu ſetzen. Jener üble Ruf aber hat indeſſen unſern Autor ſelber gar nicht abgehalten, dialektiſch zu verfahren. Denn nach ihm iſt —

Ad c. der Gottesgedanke im Menſchen mit dem Ichgedanken ebenfalls innigſt verbunden.

Jenen nennt Er ein Bild Gottes im Menſchengeiſte, wie dieſen ein Bild vom Letztern. Gegen Beides haben wir zunächſt nichts Erhebliches einzuwenden. Aus der innigſten Verbindung Beider aber wird nun der Gedanke (Erkenntniß) der Ebenbildlichkeit des kreatürlichen Geiſtes mit Gott abgeleitet, als Bärmutter aller religiöſen Gefühle und Beſtrebungen. Und hier genügt uns das Raiſonnement abermals nicht. Aus der Inſeparabilität zweier Bilder folgt vor Allem noch keine Aehnlichkeit Beider; und geſetzt auch, wenn aber Beide bei aller Gleichheit und Aehnlichkeit ſonſt keine höhere und ausgiebigere Weiſung auf Realität enthielten, ſo möchten ſich wohl die religiöſen Thatſachen durch die ganze Weltgeſchichte herab in ihren zahlloſen Geſtalten nicht erklären laſſen. Der Verfaſſer bemerkt freilich: daß die Aehnlichkeit des äußern mit dem innern Gottesbilde den Menſchen die Gewißheit gebe, daß ſich Gott ihm geoffenbaret habe; aber wir ſehen auch hier zweierlei nicht ein, erſtens: Wie im Menſchengeiſte aus zwei Bildern ein Gedanke entſtehen könne, deſſen Inhalt mehr doch als bloßes Bild iſt, denn die Gewißheit hat es mit dem Sein zu thun, und zweitens: Warum zu dieſen zwei Bildern, die beide Gott zum Gegenſtande haben, noch ein drittes (das vom kreatürlichen Geiſte) hinzutreten müſſe, um die religiöſen Erſcheinungen in der Menſchenwelt zu begreifen.

Sollte ihm vielleicht durchs dritte Bild die Gewißheit für die beiden andern vermittelt werden, ſo muß jenes an und für ſich ſchon Gewißheit haben, und dieſe kann dem Geiſte ſodann keineswegs entſtehen aus der Gleichheit und Aehnlichkeit der zwei Gottesbilder, wovon das eine in ihm, das andere außer ihm liegt, und durch den Vorſtellungsakt erſt zum innern wird.

Ob nun aber der Gottesgedanke im Menſchen, oder ſchon der Ichgedanke die Gewißheit mit ſich führe; immer doch ſollte ſolch ein Kerngedanke nicht ſo obenhin mit dem Worte Bild belegt werden, ein Ausdruck, womit auch jene Gedanken bezeichnet werden, die ohne Gewißheit für das Sein jenes Inhaltes ſind, den ſie abbilden. Solche ſind alle mittelbaren Vorſtellungen von ſinnfälligen Gegenſtänden, die in weiterer Vermittlung die Begriffe und in letzter Inſtanz den reinen Begriff vom Es-Etwas abſetzen, das zwar auch Sein, aber nur uneigentlich genannt wird.

Jene Bilder aber führen deshalb keine Gewißheit (die ſich nur mit dem Sein befaßt) mit ſich, weil ſie nur Abdrücke von Gegenſtänden ſind, die als ſolche ſelbſt wieder Erſcheinungen ſind. Jede auch noch ſo hochgeſteigerte Manipulation mit jenen kann über die Sphäre der Erſcheinung doch nicht hinausgreifen.

So viel aber wird aus der bisherigen Erörterung ſchon einleuchten: daß nur jener Gedanke, jenes Bewußtſein als der Quellpunkt aller Religion und Religioſität aufgeſtellt zu werden verdient, der zum Muttermal die Gewißheit, das Wiſſen vom Sein hat, und hiemit wiſſendes Sein ſelber iſt. Ob ſolch ein Wiſſen nun entweder der Ichgedanke oder der Gottesgedanke urſprünglich ſei, und dadurch ſeiner inſeparablen Ehehälfte erſt zu Werth und Würde der Gewißheit verhelfe; das hätte in einer ſpekulativen Begründung der Religion als Thatſache mit mehr Schärfe und Umſicht verhandelt werden ſollen.

Endlich vermiſſen wir auch die philoſophiſche Schärfe darin: daß bald die Sehnſucht, bald die Ebenbildlichkeit des menſchlichen Geiſtes als die heilige Quelle angegeben, jeder aber überdies für ihren Urſprung ein anderer Grund und Boden angewieſen wird. So ſoll jene aus den primitiven Eindrücken des Gebunden- und Getrenntſeins entſpringen, als Streben nach innigerer Vereinigung mit Gott. Die Ebenbildlichkeit aber ſoll aus der innigſten Verbindung des Gottesbildes und des Geiſtesbildes im Menſchen entſtehen. Jene will demnach

das Getrenntſein aufheben, und eine Vereinigung herbeiführen, die inniger iſt, als die bereits beſtehende.

Es hätte ſich alſo nur um ein Mehr im Gegenſatze zum Weniger — bei allem religiöſen Aufgebote in der Menſchheit gehandelt.

Und worin beſteht dieſes Mehr? Soll vielleicht die Vereinigung des Menſchengeiſtes mit Gott ſo real-innig werden, wie formal-innig bereits die Verbindung der beiden Bilder im Denkgeiſte iſt? Einer bejahenden Antwort aber kann ihre Rechtfertigung nie gelingen, wenn ſie vom Standpunkte des Begriffs aus verſucht wird. Jene wird dem logiſchen Formalismus nie ausweichen können, auch wenn ſie den kritiſchen Formalismus überwunden hätte. Wenn nun unſer Apologet, wie wir gehört, behauptet: „Immer muß der Menſch ſchon eine Form der Erkenntniß in ſich tragen, in welche er die äußere Erſcheinung Gottes aufnimmt — ein inneres Bild, in welchem ſich das äußere Bild von Gott abſpiegelt u. ſ. w.“ ſo iſt wohl der kritiſche, nicht aber der logiſche Formalismus umgangen. Denn es giebt ſodann allerdings nicht Kategorieen allein für die Erſcheinungen der Sinnenwelt, ſondern auch Kategorieen (Erkenntnißformen) für die Erſcheinungen der überſinnlichen Welt. Es giebt ein Wiſſen von Gott und göttlichen Dingen; aber immer nur durch Vermittlung der Kategorieen als aprioriſcher Stammbegriffe, unter welche der gegebene Stoff durch die apoſterioriſche Wahrnehmung ſubſumirt, und ſo zugleich mit der aprioriſchen Form ins Bewußtſein erhoben — erkannt wird.

Dieſe Erkenntniß aber, wie wir bereits erwähnt, giebt Alles, nur keine Gewißheit, ſo lang ſie es nur mit Erſcheinungen zu thun hat und deshalb ſelber als Erſcheinung (wenn auch geſteigerte) in der Erſcheinung aufgeht. Ein Denken, das nur das Erſcheinen auffaßt, zu dem Zwecke: um die Vielheit und Mannigfaltigkeit in jenem auf den einfachſten Ausdruck zu reduciren, iſt nur ein Kennen, kein Erkennen, dieſes ſtrebt zur Tiefe, nicht blos wie jenes in die Höhe; es treibt zur

Wurzel und ſetzt ſo in den Stand, die Wurzel zu ziehen auch aus dem verwickeltſten Knäul der Erſcheinungen, dieſe mögen zur Außen- oder Innenwelt gehören.

Dieſe Macht iſt allein dem Geiſte verliehen in ſeinem Ichgedanken, im Denken Seiner, als eines *Seins für ſich*, d. h. als des Seins in *Einzelheit* (aber ohne die konkrete Geſtaltung eines Genus zu ſein). — Der Geiſt nur denkt ſich als Sein aus ſeinen Erſcheinungen, d. h. er *weiß* ſich. — Er ergreift ſich in dieſen als Realprincip derſelben als ſeiner Form, und begreift dieſe im eigentlichen Sinne aus jenem. Daß ſeiner faktiſchen Exiſtenz ein Gedanke Gottes zu Grunde liegt, der im Schöpfungsfaktum ſich objektiv realiſirte, dieſer Hergang macht jenen Gedanken ſo wenig zum Begriffe im logiſchen Sinne, als den geſchöpflichen Geiſt zum *Momente der Konkretheit* im gleichen Sinne, und ſein Denken als Selbſtwiſſen zum bloßen Begriffe.

Jener Grundgedanke Gottes von der Kreatur, im Ganzen wie im Einzelnen, kann auch als Kategorie aufgefaßt und behandelt werden; aber es iſt ein *Zuviel* in dieſer Behandlung, wenn dieſe Kategorie als die nächſte Bedingung aufgeſtellt wird, damit der Geiſt Gott zu denken vermöge.

Jene liegt im Ichgedanken ſelber, als dem Gedanken des Geiſtes von ihm als bedingtem Sein, d. h. als Realität behaftet mit der Negativität, bei welcher er ſo wenig ſtehen bleiben kann, als bei der Erſcheinung Seiner ſelbſt. Negirt er aber jene Negativität, ſo denkt er auch ſchon ein Reales *ohne* Negativität, d. h. ein *unbedingtes* Sein, ein *Abſolutes* und zwar zunächſt mit gleicher Realität, mit welcher der Geiſt ſein eigenes Sein denkt.

Jener Ichgedanke fällt allerdings auch unter jenen Grundgedanken Gottes, der in der Kreation des Geiſtes als Subſtanz objektiv-realiſirt wurde, da im Ich der Geiſt ſich ſelber erſcheint, und das ſubſtantielle Princip als Sein von Gott nicht geſetzt iſt, um nur jenes zu ſein; ſondern ſich auch zu *erſcheinen*, ſich als Sein zu *bezeugen*.

Im Ichgedanken alſo kommt jener Grundgedanke zu Vollziehung und ſchlägt mit dieſer zugleich dialektiſch in das Denken des Grundes und Anfangs um, dem wie der Gedanke von aller Kreatur ſo deſſen Realiſirung urſprünglich anheimfällt.

Uebrigens wäre obige Ausſicht auf Vereinigung mit Gott als Zweck der Sehnſucht allerdings erfreulicher, als eine andere, ebenfalls vom Verfaſſer intonirte, wornach die Sehnſucht das Auseinander zwiſchen Gott und den Menſchen als zweier Perſönlichkeiten (wie ſich ſolches im Selbſtbewußtſein ankündigt) aufzuheben ſich anſtrengt. Geſetzt nun, daß die Anſtrengungen fruchtlos bliebe, ſintemalen aus zwei Perſonen nun und nimmer Eine werden kann und ſoll; wie ſtände bei ſolchen Zuſtänden es mit der Würde der Religion und Religioſität in der Menſchheit? Hätte Gott als Schöpfer nicht ſein Geſchöpf zur Qual des Letztern „geſchöpflich freigelaſſen, als Bildner ſein Bild als ſolches außer ſich hingeſtellt?“ Eine Qual, die ſich nur durch die Einſicht in die Unmöglichkeit einer Erreichung ihres Zieles mildern und durch den Gedanken des *Unſinnes* im Religionsbegriffe, das religiöſe Subjekt vom *Wahnſinne* befreien könnte. Wenn demnach unter jenem Begriffe das durchgängige Beſtimmtſein des Menſchen durch ſein urſprüngliches Bewußtſein von Gott verſtanden werden, und der Inhalt jenes Beſtimmtſeins in jener Aufgabe liegen ſollte, das normale Selbſtbewußtſein in jenes urſprüngliche aufzulöſen; ſo verdiente jener aufgeſtellte Begriff wenigſtens den Namen des *Uebergriffs*.

Jetzt aber dürfen auch wir fragen: *Woher dieſer? Was iſt ſein Grund und Urſprung?*

Unſer Apologet war auf richtigem Wege, — als er von der Thatſache der Religion die Weiſung auf die Schöpfung annahm, wenn er jene begreifen wolle; aber er hätte nicht vergeſſen ſollen: daß die Schöpfung abermal und zwar aus der perſönlichen ſelbſtbewußten Gottheit begriffen werden müſſe, wenn jene mehr als leere Vorausſetzung für eine Apologetik, als Philoſophie des Chriſtenthums, ſein ſolle. Er hätte nicht vergeſſen

ſollen: daß, wenn die Apologetik als ſpekulative Disciplin ihre Principien aus der beſtehenden Religionsphiloſophie zu nehmen hat, vor Allem darnach gefragt werden müſſe: Was für ein Gewicht die Religionsphiloſophie unſerer Tage auf den Schöpfungsbegriff lege.

Unſerm Apologeten kann es unmöglich unbekannt ſein, daß jene in der Regel unter dem Begriffe der Weltwerdung Alles nur keine Weltſchöpfung im Sinne des poſitiven Chriſtenthums verſteht; und daß ſelbſt die ſeltene Ausnahme von jener Regel mit jenem Worte nur eine freie That Gottes bezeichne, kraft welcher der Logos endiathetos den Tagsbefehl erhielt: Seine Inteſtina auszuweiden zur Augenweide ſeines ewigen Vaters.

Unter ſolchen Vorgängen bleibt dem Apologeten freilich ein ſaures Stück Arbeit übrig; wenn er es nicht vorzieht, ſich an den Machtſpruch des heil. Thomas zu halten: Mundum coepisse sola fide tenetur. Wer aber, wie der Verfaſſer das Ineinanderſein des Creators und der Creatur im Schöpfungsakte behauptet, und überdies in jenem ſchon die Bedingung des Auseinanderſeins Beider nach dem Schöpfungsfaktum erblickt, und ſich dafür auf die Thatſache des Selbſtbewußtſeins beruft; der hat den heil. Thomas ſchon hinter ſich und hat ſich zu rechtfertigen für jede Behauptung, die über das thomiſtiſche Axiom hinausliegt.

Daraus iſt erſichtlich: Wie der Ichgedanke des Geiſtes wohl ein Bild ſeiner Selbſt genannt werden könne; aber keineswegs in dem Sinne, wie etwa das Schema der Einbildungskraft (oder der Begriff in höherer Steigerung) ein Bild, ein Contrefait genannt werden kann, das ſein reales Gegenbild in der Außenwelt findet. Daſſelbe gilt auch vom Gottesgedanken im Geiſte; auch er iſt keine leere Form, die ihre Ausfüllung abermal von Außenher erwartete, und iſt keine Form, gegeben zu dem Zwecke: damit der Geiſt, Gott ſelber als ſolchen, nach und mittelſt hinzutretender Offenbarung, zuerſt zu erkennen im Stande ſei.

Digitized by Google

Der urſprüngliche Gottesgedanke iſt freilich die Bedingung, ohne welche keine Offenbarung, **außer** und **neben** dem Schöpfungsfaktum, als eine **göttliche** erkannt werden kann. Dieſe hat nothwendig den primitiven Gottesgedanken im Denkgeiſte zur Vorausſetzung; hiemit aber auch die urſprüngliche Offenbarung Gottes im Schöpfungsfaktum und deſſen Abſchluſſe im Selbſtbewußten ſeiner Faktoren: Geiſt — Natur — Menſch. Der Menſch iſt **an ſich** ſchon d. h. als **Kreatur** eine Offenbarung Gottes, und wird dieſe auch **für ſich** in ſeinem Sichdenken im Selbſtbewußtſein. Er kann Sich nicht denken und wiſſen ohne Gott mitzudenken und mitzuwiſſen — ein Wunder, das um nichts wunderlicher iſt, als das Wunder: daß der Gedanke Gottes vom Menſchen als Weltcoefficienten ſo alt iſt, als Gott ſelber, weil Gott die **Welt** mitgedacht, als Er **Sich ſelber** dachte; da er **Sich** nicht dachte ohne ſein **Gegentheil** zu denken, Sich nicht als Perſönlichkeit affirmirte, ohne **alle** und **jede** Selbſtnegation.

Aus dieſer Rekonſtruktion der Grundgedanken im Menſchengeiſte ergiebt ſich zugleich:

Daß zwiſchen ſeinem Gottes- und dem Ichgedanken wohl **ein Gegenſatz**, aber **kein Zwieſpalt** obwalte, mit deſſen Ausgleichung und Aufhebung der Religion ihr Tagewerk angewieſen werde.

Ferner: daß jener, eben weil er nicht Zwieſpalt iſt, auch keine ungetheilte Einheit zur Vorausſetzung, und auch **keine** zum **Endziele** habe.

Daß endlich mit der Tilgung jenes Gegenſatzes als eines Zwieſpaltes, das Selbſtbewußtſein ſelber vernichtet werden müßte und zwar in allen ſeinen Momenten, deren letztes der Gottesgedanke ſelber iſt.

Allerdings hat es die chriſtliche Religion, als ſecundäre und ausſchließliche Offenbarung neben jener in der Kreation, mit der Aufhebung eines Zwieſpaltes zu thun; aber dieſer iſt nicht **intelligent-theoretiſcher**, ſondern **ethiſch-praktiſcher Natur**. Doch davon ſpäter — wo der Ver-

faſſer ſich auf die ſpekulative Begründung der ſpeziellen Offenbarung Gottes in Chriſto einlaſſen wird.

Zunächſt haben wir es mit der Thatſache und dem Begriffe der Offenbarung im Allgemeinen zu thun, und hievon handelt der

II. Abſchnitt.

Entwickelung der Religion durch Offenbarung.

Der Verfaſſer ſpricht in dieſem von jener Thatſache zwar nur unter der Bezeichnung des hiſtoriſchen Begriffs derſelben im Gegenſatze zum wiſſenſchaftlichen-allgemeinen, inſofern der Letztere ſich eben ſo mit der Nothwendigkeit wie der hiſtoriſche mit der Zufälligkeit der äußern Offenbarung befaſſe.

Indeſſen ſetzt dieſe Bezeichnung doch keine weſentliche Verſchiedenheit in der Behandlung beider Abſchnitte, da unter dem hiſtoriſchen Begriffe doch nichts Anderes verſtanden werden kann, als die unmittelbare Auffaſſung (Vorſtellung) der Offenbarung als einer Thatſache.

Nach §. 9. beſtimmt nun der wiſſenſchaftliche Begriff das Verhältniß der Offenbarung zur Religion, nicht als ein blos zufälliges, ſondern als ein nothwendiges und inneres zugleich.

Als der innere Punkt aber im Menſchen (welcher die Offenbarung als Gottesthat treffen müſſe) wird das Bewußtſein und zwar das religiöſe (alſo der Gottesgedanke im menſchlichen Geiſte) bezeichnet, in welchem nämlich die Religion aufgeht.

Auf dieſen Punkt müſſe nothwendig die Wiſſenſchaft zurückkommen, wenn ſie die innere Nothwendigkeit der Offenbarung beſtimmen wolle. Sie haben daher zu zeigen:

1. Daß die Entwicklung des religiöſen Bewußtſeins den Geſetzen der Entwicklung des Bewußtſeins überhaupt unterliege.
2. Daß die äußere Offenbarung zu den Bedingungen religiöſer Entwicklung gehöre.

3. Daß dieſe Bedingung eine conſtante, d. h. unzertrennliche von jener Entwicklung ſei.

Aus der Erläuterung dieſer Punkte (S. 128.) kann hier nur das Wichtigſte ſtehen.

Ad 1. Zum Selbſtbewußtſein (zur Selbſtobjektivirung) kommt der Menſch nur durch einen Anſtoß von Außen her (Schranke genannt) die für das Ich des Geiſtes zum Nichtich wird.

Dieſes Nichtich iſt für das gewöhnliche Bewußtſein die Welt, für das religiöſe — Gott ſelber, die Folge von Beiden aber iſt: daß im urſprünglichen Selbſtbewußtſein — das Welt- und Gottesbewußtſein mit eingeſchloſſen ſei, weil ohne die zwei letztern das erſte nie entſtehen könnte. Dieſes Geſetz (Bedingung) für die Entſtehung gilt —

Ad 2. auch für die Entwicklung derſelben, weil dieſe nur eine geſteigerte Wiederholung des urſprünglichen Aktes iſt. Der Anſtoß iſt alſo auch hier eine äußere Anſchauung und ihre Objekte. Von beiden hängt die Art und der Grad der Entwicklung des religiöſen Bewußtſeins ab.

Ad 3. Wie das Bewußtſein der Welt, (gleichfalls ein urſprüngliches) ſich nur dadurch entwickelt, daß uns jene in ihre Theile aus einander gelegt, zur Anſchauung kommt; ſo kann ſich auch das urſprüngliche Bewußtſein von Gott nur entwickeln, unter Vorausſetzung einer ähnlichen äußern Erſcheinung.

Dieſe müſſen zugleich in der Welt der Erſcheinungen vorkommen, wenn in dem Bilde Gottes (das der Menſch in ſich trägt) die einzelnen Züge hervortreten, und objektive Realität-Wahrheit gewinnen ſollen.

Der Charakter dieſer Gotteserſcheinungen wird in folgende Momente geſetzt, die da heißen:

a. Gegenſtändlichkeit — weil in ihnen die Gottesidee ſich in lautre Wirklichkeiten entwickeln ſoll;

b. Verkörperung — der göttlichen Gedanken, weil an ihnen ſich ein menſchlicher Gedanke ausbilden ſoll;

c. Identität, zwiſchen dem Eindrucke des äußern und

dem Eindrucke des innern Gottesbildes, — dort auf das bereits entwickelte Wahrnehmungsvermögen, hier aber auf das noch unentwickelte Gemüth, — damit die

d. Conſequenz des Innern und Aeußern, d. h. die Wahrheit und Wirklichkeit des religiöſen Wiſſens erkannt werde.

e. Continuität endlich. Denn fortſchreitende Entwicklung iſt allgemeines Geſetz der Menſchenbildung, folglich auch der Vergegenſtändigung Gottes, ſonſt würde Er ſich ſelbſt widerſprechen.

Daraus wird nun der Schluß gezogen: daß der Inbegriff dieſer Erſcheinungen als Aufſchließung eines Verſchloſſenen den wiſſenſchaftlichen Begriff der Offenbarung liefere, (die pleonaſtiſch nur die äußere genannt werde, weil man nämlich bisher das urſprüngliche Gottesbewußtſein ebenfalls eine Offenbarung und eine innere überdies genannt habe). Zum Beweiſe, daß man hierin zu weit gegangen, wird noch gezeigt: Wie von jenen Erſcheinungen allein dem Menſchen nicht blos die Gottheit, ſondern auch die Welt, ja ſein eigenes Ich aufgeſchloſſen werde. — —

Um unſere Bemerkungen über dieſen Abſchnitt an die frühern anzuſchließen, wollen wir zuvor unſere Zufriedenheit über die Forderungen äußern, die unſer Apologet an die Wiſſenſchaft macht, wenn ſie den hiſtoriſchen Begriff der Offenbarung begründen wolle.

Er hat ihr mit Recht den Anfangspunkt für ihre Aufgabe im Bewußtſein des Menſchen angewieſen, und zwar ſeiner Grundanſicht ganz konſequent im Gottesbewußtſein des Letztern. Von hier an aber trennen ſich unſre Anſichten von einander.

So wie nämlich nach der Anſicht des Verfaſſers das urſprüngliche Gottesbewußtſein im Menſchen ſich zum Welt- und Gottesbewußtſein fortſpinnt, (wiewohl er uns das Wie des Umſchlagens des einen in die zwei andern ſchon im vorigen Abſchnitte ſchuldig geblieben); ſo ſollte er nun auch konſequent von der Entwicklung des religiöſen das ſogenannte gewöhnliche Selbſt- und Weltbewußtſein abhängen laſſen. Dagegen

aber läßt er die Entwicklung des Gottesbewußtſeins von Gott ſelber als excitirenden Anſtoß, die des gewöhnlichen Bewußtſeins aber von der **Welt** abhängig ſein.

Wir wollen hier den Ausdruck **Welt** nicht preſſen zu dem Zwecke, um etwa dem Verfaſſer den Vorwurf zu machen, daß er das Selbſtbewußtſein für deſſen Entwicklung eben ſo, wie das Weltbewußtſein unter dem Einfluß der Welt ſtelle; denn wir wiſſen aus einer andern Stelle ſeines Werkes, daß er den Eintritt des menſchlichen Bewußtſeins von dem Einfluſſe eines bereits ſeiner ſelbſt bewußten Geiſtes abhängig erklärt, deſſen Stelle in Bezug auf den Urmenſchen er nur Gott ſelber übernehmen laſſen kann. Aber darauf müſſen wir ihn hier aufmerkſam machen: daß wenn er zur Entwicklung des dreifachen Bewußtſeins im Menſchen (nämlich Gottes — Seiner — und der Welt) drei Excitatoren aufgeſtellt, dies mit der urſprünglichen Geneſis des Selbſt- und Weltbewußtſeins aus dem Gottesbewußtſein nicht harmonire. Wozu ihre **Entwicklung** unter ein **anderes** Geſetz, wie ihre urſprüngliche **Entſtehung** ſtellen?

Dieſer Mißgriff wird um ſo auffallender, da der Verfaſſer das durch Gottes Einfluß entwickelte Gottesbewußtſein im Menſchen in die Entwicklung der beiden andern ſegensreich eingreifen läßt.

So wird — der in Folge der äußern Offenbarung geſteigerte Gottesgedanke im Menſchen zum Mittel: Sich ſelbſt deutlich zu werden; folglich ſein Selbſtbewußtſein mitzuentwickeln. Das Selbſtbewußtſein aber wird von zwei Irrthümern befreit, die darin liegen, daß der Menſch bald Gott in der Welt aufgelöſt — bald dieſe als eine ſelbſtſtändige von Gott getrennt ſich vorſtelle; und zwar dadurch befreit, daß die äußere Offenbarung den Menſchen an ſein eigenes Gegenbild und deſſen Verhältniß zu Gott und Welt erinnere, ſo wie daran, daß die Welt das beſtändige Gegenbild des Menſchen ſei.

Neben ſolcher Rückwirkung des entwickelten Gottesbildes auf das Welt- und Geiſtesbild im Menſchen nim[illegible]

Außenwelt (ſelbſt mit Einſchluß des Geiſtes) als erziehende Macht für jedes andere Bewußtſein doch offenbar ſehr überzählig aus.

Die von uns gelobte Konſequenz aber iſt nur eine, von der Grundanſicht des Verfaſſers aus betrachtet, die den menſchlichen Geiſt urſprünglich mit Selbſtbewußtſein ausgerüſtet, weil ſie im Schöpfungsakte ſchon das geiſtige Geſchöpf vom Bewußtſein Gottes penetrirt erſchaut.

Jene Grundanſicht aber ſteht mit der unſrigen im zweifachen Gegenſatze. Vor Allem unterſcheidet dieſe den Schöpfungsakt, wodurch Gott die Kreatur als Subſtanz **ſetzt**, von dem Akte, wodurch er dieſe **zerſetzt**, d. h. jene ins Bewußtſein verſetzt. Sodann läßt ſie das Bewußtſein des Menſchen nicht mit dem Gottesbewußtſein beginnen; ſondern mit dem Selbſtbewußtſein, als Wurzel des Gottes- und Weltbewußtſeins (das letztere in der Geſtalt, verſteht ſich, wie ſolche dem Geiſte eigen iſt, d. h. nicht in der Geſtalt des ſinnbegabten Naturindividuums). Von Beiden in Kürze das Nöthigſte.

Jener Differenzirungsakt nämlich geht für **jede** kreatürliche Subſtanz urſprünglich nur von Gott aus. (Für den unentwickelten Geiſt im Menſchengeſchlechte tritt an die Stelle des Schöpfers der ſelbſtbewußte Menſchengeiſt ein, nie aber die äußere Natur.)

Zur Unterſcheidung jener beiden Akte nöthigt uns die **Idee der Kreatürlichkeit**. Denn was nicht durch ſich iſt, kann auch nicht **erſcheinen** durch ſich, und kann auch nur aus ſeinem Erſcheinen durch fremden Einfluß vermittelt, ſich erſt als Bedingtes, Geſetztes von Anderen, denkend erfaſſen = wiſſen.

Die **Coincidenz** des Seins und Erſcheinens (Wiſſens) [auch uneigentlich **Identität** des Denkens und Seins genannt] verträgt daher auch nur die **Idee des Abſoluten**. Aber auch die **Idee von der Schöpfung** nöthigt dazu: wenn dieſe als Offenbarung Gottes ad extra gedacht wird, in der er ſeinen ewigen Gedanken (der in der Negation abſoluter Perſönlichkeit, im **Nichtich Gottes**, ſeinen **formalen** In-

halt hat) realiſirt, indem er Subſtanzen ſetzt, die nicht ſeine Subſtanz ſind.

Denn jene Offenbarung iſt in Bezug auf Gott ſelber ſchon eine Offenbarung ſeiner abſoluten Macht, wenn auch das geſchöpfliche Sein noch nicht zum Bewußtſein vorgedrungen iſt. Gott aber hat die Kreatur nicht allein Seiner ſelbſt wegen, ſondern auch Ihretwegen erſchaffen, um ſie in Ihm zu beſeeligen, und die erſte Bedingung hiezu iſt: Ihr Wiſſen um ihr eigenes Sein und hierdurch um Gottes Daſein.

Nach unſrer Anſicht iſt das Gottesbewußtſein in jeder Beziehung vom Selbſtbewußtſein des Menſchen (ſowie dieſes von Gott in ſeiner abſoluten Perſönlichkeit) abhängig. Wie wäre es auch nur denkbar, von einem Sein außer dem eigenen früher zu wiſſen, als dieſes ein in ſich wiſſendes geworden iſt; da jenes Wiſſen nur dadurch möglich iſt, daß ein Eindruck zu Folge einer Einwirkung von Außen her, den das davon afficirte Subjekt (der Träger deſſelben) nicht auf ſich als Urſache beziehen kann, auf Etwas außer ihm, als Urſache bezogen werden muß. Daß nun dieſe Beziehung im Geiſte des Menſchen ganz anders geartet iſt, wie bei Naturweſen, das hat die Pſychologie darzuthun, aus der wir aber zu unſerm Zwecke nur dies anziehen: daß der Geiſt aus der zweigliederigen Differenzirung ſeines Weſens in Paſſivität und Aktivität ſich ſelber als Einheit, und dieſe als Sein im Gegenſatze zu jener Dualität als Erſcheinen ſeiner ſelbſt zu erfaſſen im Stande iſt, deßhalb, weil er ein Weſen für ſich, ſingulare Subſtanz iſt, d. h. ohne die concrete Geſtaltung eines allgemeinen Weſens zu ſein.

Dieſes Erfaſſen Seiner als der Wurzel ſeiner innern Bethätigung ſetzt ihn allein in den Stand, aus allen andern Erſcheinungen, mit denen er ſowohl in der Richtung nach Oben als nach Unten hin in Beziehung tritt, die Wurzel als ihr Sein zu ziehen. So beziehr (reflektirt), d. h. denkt und kennt der menſchliche Geiſt nicht etwa wie die höher geſtellten Naturorganismen, ſondern er erkennt und weiß allein und erhebt

hierdurch das Denken und Kennen der Natur an und außer ihm zum Wiſſen und Erkennen.

Er wird daher auch nothwendig Gott erkennen, wenn dieſer mit ihm mittelſt Einwirkung auf ihn in Wechſelwirkung tritt, und es iſt gar nicht zu fürchten, daß der Menſchengeiſt etwa einen Fehlgriff in der Beziehung des erſten Eindruckes in Folge primitiver Einwirkung von Seite Gottes mache; denn dafür iſt ſchon geſorgt, daß der Geiſt des Urmenſchen nicht etwa von einer andern Macht differenzirt werde, weil er gar nicht von einer niedern, wohl aber von einer höhern Daſeinsſtufe urſprünglich afficirt werden kann.

Dieſes urſprüngliche Finden Gottes von Seite des Menſchengeiſtes, und ſich finden laſſen von Seite Gottes, im Sichſelberfinden des Menſchen, iſt allerdings das Werk göttlicher Thätigkeit — wie es die Kreatur ſchon vor jenem Funde als bloßes Schöpfungsfaktum iſt, und an welches Letztere aber jene ſich unmittelbar anſchließend zu denken uns gar nichts hindert.

Dieſe ſekundäre Thätigkeit iſt auch vorzugsweiſe Offenbarung zu nennen, inſofern in ihr erſt Gott auch für die Kreatur offenbar wird — und inſofern ſteht dieſe Offenbarung auch zur Thätigkeit Gottes als Schöpfungsfaktum im Gegenſatze.

Sie läßt ſich aber auch ungezwungen als ergänzendes Moment der Schöpferthätigkeit, und zwar ohne eine Wiederholung dieſer zu ſein, behandeln, inſofern dieſe als Manifeſtation Gottes ad extra nicht bloß eine ſolche für Gott, ſondern nun auch eine für die Kreatur iſt und zwar zur Folge der Endabſicht Gottes bei jener Selbſtoffenbarung nach Außen hin.

Dieſer Anſicht zu Folge gäbe es alſo einerſeits eine Offenbarung Gottes, die noch keine Religion iſt, weil es eine Kreatur als geſetztes Sein giebt, ohne ſich wiſſendes Sein zu ſein; und andrerſeits gäbe es eine Religion, die mit der Offenbarung durchaus coincidirt, weil jene dieſer nicht etwa ihre Entwicklung, ſondern ſelbſt ihre Geneſis verdankt.

Gewiß wird unſer Apologet mit dieſer zweiten Divergenz ſich nicht zufrieden ſtellen, weil er ſich die Offenbarung (von

ihm ausſchließlich die äußere genannt) in ihrer Würde nur unter der Bedeutung eines erregenden Faktors denken kann.

Allein wir müſſen ihm hier verſichern: daß auch von unſerer Anſicht dieſe Bedeutung nicht nur nicht ausgeſchloſſen, ſondern eingeſchloſſen wird, jedoch mit dem Unterſchiede: daß dieſer bloß entwickelnde Einfluß der ſekundären Offenbarungsthätigkeit Gottes zunächſt nur von der Unvollkommenheit des primitiven Selbſtbewußten im Menſchengeiſte, und hierdurch erſt für die Vollendung des Gottesbewußtſeins in ihm, in Anſpruch genommen wird.

Dieſes nimmt für ſeine Verdeutlichung jenes in ſeiner Deutlichkeit als Mittel zu Hülfe, nicht aber umgekehrt.

Und dieſe Ordnung ergiebt ſich mit aller Konſequenz aus unſerer Anſicht vom Selbſtbewußtſein, in welchem das Schlußmoment ſich als Gottesgedanke, als Gedanke des Unbedingten einſtellt und zwar als Negation der Negativität, mit der der kreatürliche Geiſt ſein eigenes Sein bei aller Poſitivität dennoch auf irgend eine Weiſe behaftet findet, ſo bald er ſich als Sein für ſich findet.

Alle Verdeutlichung jenes Schlußmomentes hat demnach die Deutlichkeit im Wiſſen Seiner ſelbſt zur Vorausſetzung.

Auf die einwendende Frage aber: Wie in dieſem Wiſſen eine Steigerung oder Intenſitivität möglich ſei, dient zur Antwort: weil das Wiſſen um das Sein noch kein Wiſſen um die Qualität des Letztern iſt, und zwar ſchon deßhalb nicht, weil die urſprüngliche Differenzirung von Seite Gottes ohne Wiſſen und Willen von Seite des Geſchöpfes vor ſich geht. In der Rückwirkung auf die äußere Einwirkung von Seite Gottes, ſo wie in der Aufnahme dieſer, die beide mit Nothwendigkeit eintreten, wird ja das Geſchöpf zuerſt ihm ſelber in ſeinen Grundthätigkeiten erſt aufgeſchloſſen.

In dieſer urſprünglichen, unausbleiblichen und deßhalb nothwendig eintretenden Selbſtoffenbarung des menſchlichen Geiſtes hat ſich ihm die Qualität ſeines Weſens noch nicht erſchließen

können, wenn jene etwas Edleres als jene Naturnothwendigkeit ſein ſollte; und das muß ſie ſein zu Folge des Gegenſatzes, in welchem der Geiſt zur Natur urſprünglich geſetzt worden iſt.

Und da jede Qualität als Urbeſchaffenheit jedes geſchaffenen Prinzips ſich vorzugsweiſe in der poſitiven Seite desſelben, d. h. in dem Willen und ſeiner Bethätigurg kund giebt; der Wille aber vorzugsweiſe nur vom Willen angeregt wird; ſo wird auch die Offenbarung Gottes als Differenzirung des Geiſtes darin ihr Schlußmoment finden, daß der Wille Gottes als ſolcher dem Willen des Geiſtes offenbar werde, und zwar zu Folge der Gegenſätzlichkeit zwiſchen Gott und Kreatur, jener in der negativen Form des Verbotes, damit dieſer in der poſitiven Form, er mag nun verneinend oder bejahend das Verbot behandeln. Und jener Moment iſt es, den unſere Anſicht als die Freiheitsprobe bezeichnet und ausgezeichnet hat.

In ihr, wie ſie immer ausfallen möge, vollendet ſich das Selbſtbewußtſein des Menſchengeiſtes, und hierdurch zugleich das Welt- und Gottesbewußtſein. Er weiß ſich von nun an nicht bloß als Sein, ſondern als ſpontanes freies Sein aus jener Freithätigkeit; er weiß das Sein der Natur nicht bloß im Gegenſatze zu ihm, ſondern jenes in der Qualität der Nothwendigkeit. Ueber beide Sphären aber des geſchöpflichen Daſeins erhaben und überdies in qualitativer Verſchiedenheit muß er ſich das Weſen Gottes denken, eben weil er ſich den Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Natur ſchon als einen mit qualitativer Verſchiedenheit ihrer Lebensprinzipe denken muß.

Und mit dieſem Grund- und Wurzelgedanken denkt er zugleich Gott als den außerweltlichen, ſowie die Welt als eine außergöttliche in ihrer urſprünglichen Poſition durch Gott als Sein und Bewußtſein durch ſich.

So zählen wir denn drei Momente in der Offenbarung ad extra, die wohl alle — (im Gegenſatze zu den drei Momenten in der Offenbarung Seiner ad intra) — mit vollem Rechte äußere Offenbarungen genannt werden können und

wovon das erſte ein Moment der Setzung der kreatürlichen Subſtanzen, das zweite ein Moment der Zerſetzung — und das dritte das Moment der Vollendung der letztern gedacht wird; und wovon das letzte das vorangehende, und dieſes das erſte zur nothwendigen Vorausſetzung hat; und wovon das erſte nur als Kreation, die nachfolgenden aber keineswegs als fortgeſetzte Kreation zu denken iſt; bei alle dem, daß durch dieſe das Schöpfungsfaktum — die Kreatur (und die geiſtige beſonders) zu ſeiner Entwicklung und Durchbildung gelangt.

Iſt aber mit dieſen drei Momenten die äußere Offenbarung Gottes zur Entwicklung der Religion als des Gottesbewußtſeins im Menſchen und hiermit dieſe Entwicklung ſelbſt als geſchloſſen und vollendet hienieden zu denken; ſo müſſen andere Momente einer äußern Offenbarung, (wenn ſich ſolche in der fernern Geſchichte unſers Geſchlechtes vorfinden ſollten) unter eine andere Kategorie, als die der Entwicklung der Urreligion, gebracht werden können.

Ihre Bedeutung muß ferner zu Folge ihres Gegenſatzes zu den frühern eben ſo eine geiſtig-ethiſche ſein, wie die der frühern eine geiſtig-intelligente war. Ja, es iſt endlich jetzt ſchon zu ahnen: daß ſie ſich eben ſo um ein neues Schöpfungsfaktum drehen werden, wie die zwei letzten Momente der frühern äußern Offenbarung das alte Schöpfungsfaktum zur Vorausſetzung hatten.

Es wird daher auch für die Offenbarungsmomente innerhalb des Verlaufes der Weltgeſchichte ein anderes Grundgeſetz aufzuſuchen ſein als das, wie es unſer Apologet in der Continuität der Offenbarung aufgeſtellt hat, womit er für dieſen Fall die fortſchreitende Entwicklung als allgemeines Geſetz der Menſchenbildung bezeichnen will, und welchem Geſetze Gott ſelber auch in ſeiner Offenbarung entſprechen müſſe, damit Er ſich ſelber nicht widerſprechend gedacht werden dürfe.

Es iſt auch klar, daß — (ſelbſt die Richtigkeit jenes allgemeinen Geſetzes vorausgeſetzt) — die Religion des Menſchen

doch nicht unbedingt unter daſſelbe geſtellt werden könne; da ſie in einem ganz beſtimmten Verhältniſſe des Menſchen mit gleich beſtimmten Coefficienten deſſelben Verhältniſſes (nämlich zur Gottheit und zur Mitwelt) aufgeht, das aber durch das unbedingte Geſetz des Fortſchrittes (das in ſeiner vollendeten Allgemeinheit auch die Unendlichkeit involvirte) eben um den Abſchluß jener Beſtimmtheit, und hiermit um die Beſtimmtheit ſelber gebracht würde.

Hiermit hätte ſich Referent zugleich den Weg gebahnt zur Beurtheilung der polemiſchen Parthie, wie ſolche im 10. §. dieſes Abſchnitts zu finden iſt.

Er hat es daſelbſt zuerſt zu thun mit den Naturaliſten unter den Theologen als den Vertheidigern der Offenbarung ſeit der Zeit der engliſchen Deiſten und Naturaliſten. Er tadelt an ihnen: daß ſie ſich ſelber auf den Boden des Naturalismus geſtellt hätten durch die Behauptung: daß die Vernunft aus ſich ſelbſt oder unterſtützt von Naturbetrachtung wahre Religion theoretiſch und praktiſch entwickeln könne, aber nur bis auf einen gewiſſen Punkt; mit welchem ſodann das Bedürfniß einer höhern Belehrung eingetreten, welchem Gott auch wirklich abgeholfen habe. Kurz: die Nothwendigkeit einer Offenbarung wird von ihnen aus der Unzulänglichkeit der Natur- oder Vernunftreligion bewieſen.

Das bekannte Axiom: In allen Dingen iſt der Anfang das Schwerſte, leiſtet unſerm Apologeten hier treffliche Dienſte.

Er findet vor Allem jenen Stillſtandspunkt unbegreiflich, ſelbſt unter Vorausſetzung, daß die Unterſcheidung zwiſchen höhern und niedern (ſchweren und leichten) Religionswahrheiten ihren Grund habe, den er ſelber aber aus dem Grunde verwirft, weil ſich alle jene Wahrheiten um die Beziehungen des Endlichen zum Unendlichen, des Geſchöpfs zum Schöpfer drehen, und daß — wenn die Vernunft auch nur eine von jenen ſelbſt entwickelt — ihr auch hiermit ſchon die Entwicklung aller andern gerathen müſſe. Immer müſſe ſie den Weg von ſich

aus zu Gott machen und dieſer ſei für jede Wahrheit gleich weit und gleich nahe.

Wir können ihm in Allem um ſo leichter beiſtimmen, weil es nach unſerer Grundanſicht nicht nur keine Religion ohne Offenbarung, ſondern auch kein Selbſtbewußtſein des Geiſtes, keine Vernunft (als Thätigkeit, wohl aber als Receptivität für Gott) ohne Offenbarung gibt. Unter dieſer aber verſtehen wir den differenzirenden Einfluß durch die Sinne und die Sinnenwelt vermittelt; ſondern ſchon darum: weil von Gott als außerweltlichem Weſen das Moment der Aeußerlichkeit ſich auch auf jenen Einfluß überträgt.

Sodann kommt der Verfaſſer auf die Modifikation jenes Naturalismus durch die kritiſch-kantiſche Schule zu reden.

In dieſer, heißt es, konnte gar nicht mehr die Rede davon ſein: Wie viel und wie wenig die theoretiſche Vernunft von Gott — ohne Offenbarung desſelben wiſſe; ſondern nur: Wie viel die Offenbarung zur Unterſtützung der praktiſchen Vernunft, und ihres kategoriſchen Imperativs beitragen könne. Und daraus bildete ſich nun die Vorſtellung von einer hypothetiſchen Nothwendigkeit der Offenbarung.

So wies Fichte beſonders dieſer einen Platz an in dem möglichen ſittlichen Verfalle des geſammten Menſchengeſchlechtes, der eine Sanction des Sittengeſetzes von Neuem in einer Erſcheinung poſtulire, in der ein weltbeherrſchender Wille ſich ausſpreche.

Die Polemik tadelt an dieſer Vorſtellung zuerſt die Zufälligkeit der Offenbarung in Folge des ſittlichen Verderbens als eines puren Caſus.

Dann die Unbegreiflichkeit: Wie Gott, der im Gemüthe (nach kritiſcher Vorſtellung) unter dem Sittengeſetze ſtehe, in jener äußern Erſcheinung über dasſelbe ſich ſtellen ſolle, und ſo dem Geſetze eine Auktorität verleihen könne, die Gott ſelber nur von dieſem Geſetze erhalten habe.

Uns iſt aber vor Allem dieſe Unbegreiflichkeit am Verfaſſer unbegreiflich, da ſie handgreiflich auf einer Confundirung des

ſubjektiv-formalen Herganges (des dialektiſchen Prozeſſes) im erkennenden Subjekte mit dem objektiv-realen Vorgange beſteht.

Gott ſteht deßhalb noch gar nicht objektiv (oder an und für ſich) unter dem Sittengeſetze, weil im Denkgeiſte der Gottesgedanke jenes Geſetz als einen Gedanken zur Vorausſetzung hat. Gerad umgekehrt, muß das Geſetz unter Gott (an und für ſich) ſtehen, weil Er — (für mich, d. h. im Denken) nach dem Geſetze ſich erſt einſtellt.

Dieſe Tirade erinnert an die wiſſensſcheue Poltronerie aus Jacobi's Zeiten, der auch allen Beweis vom Daſein Gottes verwarf aus Hochachtung vor der Majeſtät deſſelben, die er herabgeſetzt wähnte, wenn ſich ihr Träger aus Prämiſſen im Schlußſatze zum Durchbruche bringen laſſe.

Sollte vielleicht der Verfaſſer von einer ähnlichen Gottesſcheu verfolgt worden ſein, als er das Gottesbewußtſein als Wurzel der zwei andern aufſtellte? — Der Seiner ſelbſtbewußte — dreiperſönliche Gott iſt allerdings die Realprämiſſe alles und jeglichen Bewußtſeins im Himmel und auf Erden und wird es wahrlich, uns nicht zur Sünde anrechnen, daß er in Uns zur formalen Concluſion wird; wenn wir dabei nur nicht vergeſſen: dieſe Concluſion in eine Prämiſſe umzuſetzen, und wozu aber keine größere Kunſt erfordert wird, als wie ſolche der Organismus unſers ſinnlichen Auges ſchon beſitzt, in welchem ſich die Außenwelt auch im verkehrten Bilde reflektirt, ohne daß der Menſch deßhalb die Gegenſtände der letztern und ſich ſelber auf den Köpfen ſtehend erblickt.

Dazu kommt noch, daß unſer Apologet ja ſelber behauptet: Gott könne allgemeinen Weltgeſetzen nicht widerſprechen, ohne ſich ſelber zu widerſprechen.

Iſt aber dies, nun dann ſteht ja Gott auch unter den Geſetzen, die er ſelber gegeben hat; und wenn er bei dieſer Selbſtbeſchränkung von Zeit zu Zeit im Nothfalle Manches thut, um jenen Geſetzen Geltung zu verſchaffen; ſo beweiſt er hiermit nur, was ihm ſelber ſein Geſetz, d. h. Er ſich ſelber gilt;

und wir können daraus lernen, was Er und ſein Wille Uns mitgelten ſolle.

Was aber das Moment der Zufälligkeit betrifft, ſo hätte ſie ſehr leicht gehoben und gegen die Nothwendigkeit ausgetauſcht werden können, wenn die Schule den Verfall der Sittlichkeit im Geſchlechte als einen nothwendigen unter Vorausſetzung des Sündenfalls im Urmenſchen aufgeſtellt hätte. Wir zweifeln aber, ob unſerm Apologeten ſolch eine Nothwendigkeit zuſagen würde, weil er jene doch nur auf Koſten der Freiheit eingeführt behandeln würde.

Es iſt auch endlich nicht ſowohl jene Zufälligkeit, die unſerm Apologeten in jener Anſicht mißfällt, als vielmehr etwas ganz Andres, was er in ihr vermißt, er nennt es das „vermittelnde Dritte, wodurch und worin die Erſcheinung eines höhern Willens als Offenbarung Gottes erkannt werde.“ Dieſes Dritte aber könne nur die Idee von Gott ſein, dieſe aber werde von den Anhängern der abſoluten Vernunftautonomie negirt, indem ſie jene für etwas vom Menſchen Erzeugtes, bloß aus dem Sittengeſetze Abgeleitetes gelten laſſen.

Dem Geſagten zu Folge aber ſteht es mit jener Negation nicht ſo übel, als uns der Polemiker glauben machen möchte, ſo lange der Uebelſtand nur in die Selbſterzeugung und dieſe in die Ableitung geſetzt wird. Es ſtünde ungleich ſchlechter mit jener Idee, wenn dieſe kein Moment im Selbſtbewußtſein wäre, das der Geiſt doch in ſich ſelber erzeugt, wenn auch nicht ausſchließlich durch und aus ſich ſelber. Denn dann wäre jene Idee das ausſchließliche Erzeugniß Gottes ſelber, und nur dadurch erklärbar, daß Gott, als Sich ſelber im Menſchen denkend, vorgeſtellt würde.

Die Konſequenzen aber aus dieſer Vorſtellung werden unſerm Apologeten gleichfalls nicht zuſagen. Kurz, jenes Dritte kommt den Vernunftautonomiſten keineswegs abhanden, wenn ſie daſſelbe auch für keine Kategorie oder Bild anſehen, unter die ſich jene Erſcheinungen als Offenbarung eines höhern Wil-

lens ſubſumiren ließen. Jenes Dritte iſt für ſie eben theils der kategoriſche Imperativ, theils ſein inſeparables Poſtulat, und ſo lang jener nicht in der Gattung ausſtirbt, iſt auch jenes Dritte in ihr nicht ganz abhanden gekommen. Freilich wenn die kritiſche Schule ſich dahin geäußert haben ſollte, daß Gott dann erſt, ſich offenbarend, einſchreiten müſſe, wenn jener Imperativ nicht nur Nichts mehr zu befehlen, weil ihm Niemand mehr gehorchen will, ſondern auch Nichts mehr zu promulgiren habe, ſei's nun, daß die Vernunft durch den ſittlichen Verfall das Gehör oder die Sprache eingebüßt habe, und wo ihr dann Niemand mehr gehorchen könnte; dann ließe ſich ihre hypothetiſche Nothwendigkeit, freilich nur als kategoriſcher Unſinn, verkaufen.

Referent aber iſt der Meinung, daß eine Religionsphiloſophie des poſitiven Chriſtenthums das ethiſche Moment der kritiſch-fichteſchen Schule nicht ſo ausſchließlich als Bagatelle behandeln dürfe, wenn ſie ihm auch in ihrer Theorie der Offenbarung für unſre Tage einen andern Platz anzuweiſen genöthigt wäre.

Der Verfaſſer hat es ferner mit den Rationaliſten zu thun.

Inſofern dieſe den Offenbarungsbegriff noch Etwas gelten laſſen, heißt es, ſollen ſie der Offenbarung nicht bloß ein praktiſches, ſondern auch ein theoretiſches Moment zugeſtehen, welches ſie aber bloß auf die Einführung der Vernunftwahrheiten in die Gemüther der Menſchen beſchränkten.

An dieſer Anſicht wird nun getadelt: erſtens die veraltete Vorſtellung, als könne die Religion ohne innere Grundlage, bloß von Außen her, in die Menſchen gebracht werden.

Dann die jüngere Vorſtellung: wornach Urſprung — Gewißheit, ja die ganze Kraſt der Religion, auf der Vernunft ruhe. Allein — eben weil es mit dieſer ſo ſteht, werden die Gegner antworten, ſo kommt wohl die Offenbarung, nicht aber die Religion ſelber, von Außen her in den Menſchen.

Der dritte Tadel aber iſt der gewichtigſte. Sollte näm-

lich unter Einführung ſo viel als Beſtätigung verſtanden werden; ſo müßten die religiöſen Ideen in ihrem Urſprunge in Ungewißheit und im Leeren ſchwanken, bis ſie in den Thatſachen der Offenbarung zu erfüllten Wirklichkeiten würden, und an ihnen erſt feſten Halt und ſichere Wahrheit gewännen.

Wir ſtellen dieſen Tadel mit einer andern Aeußerung unſers Apologeten zuſammen, die er zum Lobe ſeiner Grundanſicht dort aufgeſtellt hat, wo er von dem Charakter der Offenbarung als äußeren Erſcheinungen und Anſchauungen geſprochen, wie wir bereits vernommen. In der Kongruenz des Innern und Aeußern (des Gottesbildes mit ſeinem Eindrucke auf das unentwickelte Gemüth und der ſinnenfälligen Anſchauung mit ſeinem Eindrucke auf das entwickelte Wahrnehmungsvermögen) wird die Wahrheit und Wirklichkeit des religiöſen Wiſſens erkannt.

Der Verfaſſer kann an ſich nachträglich ebenfalls die Frage ſtellen: Ob es ein religiöſes Wiſſen gebe, ohne daß dieſes als Wahrheit und Wirklichkeit erkannt werde? Und beantwortet er ſich dieſe mit Ja, nun dann iſt auch das Gottesbewußtſein im Menſchen, (oder das Gottesbild in ſeinem Eindrucke auf das Gemüth) noch ohne Wahrheit und Wirklichkeit und hiemit auch ohne Gewißheit. Wie aber ſodann durch jene äußern Anſchauungen, bei aller Verkörperung göttlicher Gedanken in ihnen, von Außen her die Erkenntniß eingeleitet werde, daß jenes Bild und Gedanke von Gott, Wahrheit und Wirklichkeit ſei; dies iſt uns der Apologet bisher ſchuldig geblieben, und wird es auch in Zukunft bleiben, ſo lange er den Standpunkt des Kriticismus behauptet, wenn er auch alle erdenklichen Modifikationen mit ihm noch vorzunehmen geſonnen wäre.

Solch eine Modifikation iſt dieſe:

Der kritiſchen Grundanſicht zu Folge giebt es kein urſprüngliches Bewußtſein der Kategorieen im Geiſte. Jenes tritt erſt ein mit der Einwirkung der Außenwelt, und der darüber erbauten empiriſchen Begriffsſphäre. Mit ſeinem Eintritte aber geht zugleich dem Denkgeiſte der aprioriſche Charakter derſelben auf.

Der Menſch aber hat, der Apologetik zu Folge, ein Bewußtſein vom Gottesbilde in ihm, es iſt dies ja eben ſein Gottesbewußtſein, das ihm zugleich zum Bewußtſein Seiner ſelbſt verhilft. Es wird auch in jenem deßhalb eine Gewißheit liegen müſſen, wenn dieſe auch keine Wahrheit und Wirklichkeit ſein ſollte.

Aus dieſer Modifikation erklärt ſich wohl die Abneigung unſers Apologeten, das Gottesbewußtſein im Menſchen eine innere Offenbarung zu nennen, weil er hiemit ihm ſchon eine Wahrheit und Wirklichkeit beizulegen fürchtet, die ihm doch erſt durch jene äußern ſymboliſchen Erſcheinungen zukommen ſoll, deren Inbegriff die äußere Offenbarung im eigentlichen Sinne nach Ihm genannt zu werden verdient.

Wir aber müſſen geſtehen, daß uns jene Modifikation die Kurzſichtigkeit des Verfaſſers doch nicht erklärt, Sich ein Wiſſen und Gewißheit, ja ſogar ein Gottwiſſen und ſeine Gewißheit, ohne Wahrheit und Wirklichkeit zu denken.

Aber ein Erklärungsgrund dürfte ſich in der falſchen Scheu finden laſſen: mit der Nachfrage um die Gewißheit in Wahrheit und Wirklichkeit zuerſt bei der Kreatur zu beginnen, ſtatt bei dem Schöpfergotte mit ihr anzufangen.

Um dem Wiſſensſtolze auszuweichen, wirft man ſich gewöhnlich der falſchen Demuth in die Arme; iſt dieſe aber mit der Falſchheit gepaart, ſo kann ſie auch zu keiner Wahrheit und Gewißheit führen. Steht der Geiſt mit göttlichem Rechte über der Natur und ihrem formalen Begriffsleben; dann hat auch der ihm eigenthümliche Ichgedanke (das Wiſſen von Sich als Sein für ſich) und hiemit der Gedanke von Subſtanz und Kauſalität eine Prärogative, worauf Er im Namen Gottes ſtolz zu ſein alles Recht hat. Und liegt ein Moment der Schuld darin, Sich früher als Gott zu denken, ſo trägt dieſe Schuld nur der allein, der Sich auch früher als die Kreatur dachte, weil jede formale Negation eine reale Affirmation eben ſo vorausſetzt, wie dieſe jene zu ihrem Nachſatze haben muß. — Nur der allein trägt die Schuld, der ſeinen

eigenen Gedanken (vom Nichtich Seiner abſoluten Ichheit) in der Subſtanzialiſirung deſſelben zugleich die Beſtimmung gab: abermals Gedanke — Wiſſendes Sein — Selbſtbewußtſein zu werden.

Doch die für uns wichtigſte Seite der Controverſe — iſt die gegen die wiſſenſchaftlichen Begriffsbeſtimmungen der Offenbarung aus der neueſten Zeit — nach welchen dieſe bald als Aeußerung der göttlichen Gnade zum Heile des Menſchen, bald als erlöſende Thätigkeit Gottes zur Tilgung des böſen Hanges in der Menſchenwelt und zur Herſtellung der wahren Religion angegeben wird.

Hierüber nun äußert ſich der Verfaſſer S. 139.: So gewiß es ſei, daß die Offenbarung nach dem Sündenfalle ihre praktiſche Richtung, ihr Ziel auf die Erlöſung geſtellt; ſo wenig ſcheine es anzugehen, daß man den allgemeinen und wiſſenſchaftlichen Begriff nach dem empiriſch-hiſtoriſchen Ziele derſelben (teleologiſch) beſtimme.

Und warum nicht?

Einerſeits ſei es Aufgabe der Wiſſenſchaft, das Hiſtoriſche aus ſeiner innern Natur als ein nothwendiges zu begreifen, (d. h. nicht bloß nach dem empiriſchen Nexus der Zweckmäßigkeit des Einzelnen in ihm).

Der Sündenfall aber als Thatſache ſei keineswegs als etwas ſchlechthin Nothwendiges hinzunehmen, weil hiermit zugleich die menſchliche Natur als ſchlechthin zum Böſen geneigt, und Gott ſelber als Urheber des Böſen vorausgeſetzt werden müßte.

Nehme aber andrerſeits der Sündenfall ſeinen Urſprung aus der Freiheit, ſo ſei dieſer ein zufälliger. Um nun aus dieſer Zufälligkeit (den Anforderungen der Wiſſenſchaft zu Folge) herauszukommen, müſſe man ſich über den Sündenfall erheben, und bis zu den Anfängen des Menſchen zurückgehen, um aus der reinen Natur deſſelben (die allein das Geſetzmäßige — Nothwendige in ſich trägt) das Verhältniß der Offenbarung zum Menſchen ſammt ihrem rein und menſchlich nothwendigen Begriffe aus jener abzuleiten.

Dieſes Raiſonnement verſchafft uns abermals Gelegenheit, auf einen ſehr gangbaren Mißgriff in wiſſenſchaftlichen Leiſtungen unſre Leſer aufmerkſam zu machen. Jener beſteht darin: Zuerſt unter dem Begriffe, den die Wiſſenſchaftlichkeit vom philoſophiſchen Begründer irgend eines Gegebenen fordert, nur den logiſch- oder formal-allgemeinen zu verſtehen; und ſodann dieſe formale Allgemeinheit mit der realen Nothwendigkeit zu identificiren, von der es heißt, daß ſie von der Wiſſenſchaftlichkeit ebenfalls begehrt werde.

Seinen Grund aber hat jener offenbar in der Richtunterſcheidung des Begriffes und der Idee, die beide Denkweiſen ſind, aber zwei weſentlich verſchiedenen Daſeinsſphären als Offenbarungsweiſen ihrer Subſtanzen anheimfallen, nämlich dem Natur- und dem Geiſterreiche.

Das wiſſenſchaftliche Verfahren fordert allerdings eine Nothwendigkeit, dieſe aber kann nichts anders ſein, als der dialektiſche Takt in der Auffindung des letzten und allein zureichenden Realgrundes von jenen Thatſachen, mit denen es der Denker gerad zu thun hat.

Dieſer letzte Grund iſt auch ein allgemeiner Grund, inſofern er jener beſtimmten Totalität von Thatſachen zukommt, die ihm ihr Daſein verdanken. Dieſe Allgemeinheit aber iſt ſo wenig die formale des logiſchen Begriffs, und jene Nothwendigkeit ſo wenig die reale der Naturſubſtanz, als Gott den Namen der höchſten Allgemeinheit (des abſoluten Begriffs) und der realſten Nothwendigkeit verdient, weil aus ihm alles Daſein begriffen, d. h. auf ihn zurückgeführt werden muß, ſo wie es von ihm urſprünglich ausgegangen iſt.

Oder ſollte Gott wirklich der abſolute Begriff ſein, und aus ihm alle Kreatur, die freie wie die nothwendige, nur logiſch begriffen werden?

Würden beide aber nur logiſch aus ihm begriffen, ſo könnten beide nur als Beſonderungen Seiner ſelbſt als der reinſten Allgemeinheit gedacht werden; daß ſich aber dann mit jenen Beſonderheiten die Prädikate qualitativ weſentlicher Verſchie-

denheit ſchlechthin nicht vertragen, iſt handgreiflich, weil das Verſchiedene, was in einem Dritten ſich weſentlich gleich, unter einander nicht weſentlich ungleich gedacht werden kann (verſteht ſich, ſo lang jenes Dritte als Genus, die Zweiheit aber als Beſonderung aus ihm gedacht wird).

Sollen nun die weſentlichen Unterſchiede im kreatürlichen Daſein feſtgehalten und doch zugleich aus Gott begriffen werden, ſo wird es wohl noch eine andere und beſſere Methode der Erkenntniß und Erklärung geben müſſen, und dieſe iſt die ideell-formale im Gegenſatze zur logiſch-formalen. In ihr wird die Freiheit aus Gott begriffen (und ebenfalls mit Nothwendigkeit) ohne daß jene dabei als ſolche aufgegeben und in Nothwendigkeit verwandelt werden müßte; durch daſſelbe Begreifen in ihr wird auch die Naturſubſtanz begriffen, ohne daß dieſe erſt durch dieſes Begreifen zu ihrem Nothwendigkeitscharakter gelangte. Und endlich werden Beide, der freie Geiſt und die nothwendige Natur, aus Gott begriffen, ohne durch dieſen Vorgang — Gott ſelber entweder zum freien oder nothwendigen Weſen, oder zu Beiden zugleich zu machen, der in ſeiner weſentlichen Verſchiedenheit von Beiden (die ſeine Außerweltlichkeit ſelber iſt) an jenen beiden Prädikaten im eigentlichen Sinn keinen Theil nimmt.

Eine Apologetik alſo hat ſich gar nicht zu fürchten, den Sündenfall als freie Thatſache, (d. h. als Bethätigung des freien Geiſtes) aus Gott zu begreifen; denn durch dieſes nothwendige Begreifen wird die Sünde ſelber als freie That ſo wenig zur nothwendigen That, wie Gott ſelber hiermit zum Urheber des Böſen geſtempelt.

Sie hat ferner ſich auch gar nicht zu fürchten (für den Fall, daß ſie zuvor den Sündenfall aus der Freiheit und hiermit als etwas Zufälliges begriffen haben ſollte) der Forderung von Seite der Wiſſenſchaft mit jener Zufälligkeit nicht zu genügen.

Der Zufälligkeit iſt der Stachel ſchon gebrochen, ſobald die Sünde als Offenbarung der Freiheit des Geiſtes begriffen

iſt, welche eben nur darin als Freiheitsoffenbarung gedacht werden kann, daß ſie durch einen von zwei Momenten als faktiſche gedacht werden muß. Kurz: iſt der Dualismus der Bethätigungsakte des freien Weſens aus der Freiheit begriffen; ſo iſt auch hiemit ſchon der jedesmalige, als gegeben vorliegende, Akt begriffen und mit der Zufälligkeit im Begreifen iſt es zu Ende und nur gegen dieſe als eine hinfällige Operation legt die Wiſſenſchaft ihre Proteſtation ein.

Es iſt überdies durchaus unrichtig, das aus der Freiheit allein Erklärbare mit dem Namen Zufälligkeit zu belegen. Es iſt ſo frei, wie ſeine Wurzel die Freiheit, aus der es hervorgebrochen. Es kann daher auch nur der realen Nothwendigkeit in der Natur entgegengeſetzt werden, nicht aber jener Nothwendigkeit, die in jeder Denkoperation des Geiſtes liegt, wenn er Thatſächliches formal begründen und ſo erkennen will.

Die Apologetik thut allerdings wohl daran, ſich über den Sündenfall zu erheben, aber ſie hat unſtreitig mehr und darum zu Viel gethan, wenn ſie jenen fallen läßt, weil er ein Zufälliges ſei; und ſich nun dafür an den Zuſtand des Menſchen vor dem Falle hält, um hier dem Verhältniſſe der Offenbarung zum Menſchen und hiemit dem wiſſenſchaftlichen Begriffe auf die Spur zu kommen.

Jener Zuſtand wird von ihr die reine Natur genannt, und mit Recht verdient ſie dieſen Namen vor ihrer Verunreinigung durch die Sünde.

Dieſe Natur ſoll nebſt dem auch allein das Geſetzmäßige und Nothwendige in ſich tragen.

Was für ein Nothwendiges aber, muß man hier fragen? Muß jene Natur nicht auch ſchon die Freiheit in ſich tragen, wenn auch noch ohne Offenbarung derſelben als Freithätigkeit? Und hört etwa die Freiheit auf — Geſetzmäßigkeit zu ſein nach ihrer Selbſtbezeugung — ſei es nun durch welchen Akt von Beiden immer, innerhalb welchen ihre Selbſtbethätigung vor ſich gehen kann?

Wir glauben nicht, daß unſre Anſicht und unſer Stand-

punkt, der Apologetik darin ein Schuldner geblieben ſein dürfte, daß ſie die Uranfänge des Menſchen vernachläſſigt habe, und deßhalb in der wiſſenſchaftlichen Beſtimmung des Offenbarungsbegriffes zurückbleiben müſſe.

Jene hat die Freiheitsprobe als den Schlußmoment in dem Differenzirungsprozeſſe des Menſchengeiſtes, wie dieſen Prozeß als Ergänzung der Kreation, als Offenbarung Gottes ad extra aufgeſtellt — ohne ſie als fortgeſetzte Schöpfung hinzuſtellen. — Und doch verbietet uns gerade dieſer Rekurs auf die Uranfänge, die Offenbarung, die im Chriſtenthume liegt, als eine Fortſetzung jener äußern Offenbarung zu denken, die — nach dem Schöpfungsfaktum — als Bedingung für das Selbſtbewußtſein der geiſtigen Kreatur — wiſſenſchaftlich begriffen wurde. — Doch wir wollen der Apologetik nicht vorgreifen.

Wir ſtehen nun bei dem **III.** Abſchnitte, der von den beſondern Zwecken der Offenbarung handelt.

Den Uebergang dazu bildet ſchon der letzte (13.) §. des vorigen Abſchnittes, der ſich mit einer Zerlegung des allgemeinen und noch abſtrakten Begriffs der Offenbarung *) in ſeinen beſondern Inhalt beſchäftigt, um auf dieſe Weiſe jenen Begriff bei all ſeiner Abſtraktion ſelber noch zu rechtfertigen. Denn dies fordre der eigenthümliche Zweck der Apologetik.

Bei dieſer Gelegenheit ſchmeichelt der Verfaſſer ſich, einen Fehler der neueſten Apologeten zu vermeiden, indem er den Begriff und die Theorie der Offenbarung in einer Weiſe zu entwickeln verſpricht, die der ganzen Reihe und nicht bloß einem Gliede der hiſtoriſchen Offenbarungen angemeſſen ſei — ohne darum zu überſehen, welche Merkmale ſich an den einzelnen Gliedern derſelben herausſtellen.

Jene Analyſe giebt uns nun folgende weſentliche Geſichtspunkte:

---

*) Als Summe ſolcher äußern Erſcheinungen und Anregungen, durch die dem Menſchen das Göttliche zur unmittelbaren (nicht durch Reflexion erzeugten) Anſchauung gebracht wird.

1. Die Thätigkeit Gottes in der Offenbarung.

Gott und ſein Weſen iſt es ja, was uns in ihr offenbar werden ſoll, Beides aber kann dem Menſchen Niemand außer Gott offenbaren, Gott iſt alſo — wie das Gegenſtändliche, ſo das primitiv Thätige in aller Offenbarung; wenn dieſe als eine mögliche gedacht werden ſoll.

2. Die Empfänglichkeit des Menſchen für die Offenbarung.

Hier hat die Apologetik den Beweis zu führen: Wie der Menſch zur Anerkennung jener offenbarenden Thätigkeit Gottes und hiermit zur Gewißheit einer wirklichen Offenbarung gelange.*)

3. Das Verhältniß der (offenbarenden) Thätigkeit Gottes zur Empfänglichkeit des Menſchen in concreto — oder — der Prozeß der Offenbarung in ihrer wirklichen Entwicklung.

Hier habe es die Apologetik, heißt es, mit dem Materiale der Offenbarung zu thun (wie zuvor mit dem Formale oder dem Wie des Gebens und Empfangens). Die bisherige Apologetik aber habe jenes Materiale als den Inhalt der Offenbarung bezeichnet, weil ſie die Offenbarung ſelbſt einſeitig als bloße Belehrung oder Unterricht aufgefaßt habe. Dieſer aber ſei ſo wenig der Offenbarung letzter Zweck als die Religion im Menſchen, zu deren Entwicklung doch die Offenbarung diene, einzig in der Erkenntniß des Göttlichen liege.

Auf die Frage alſo: Welches ſind die andern Zwecke? giebt uns der **III.** Abſchnitt die beſtimmtern Antworten.

Als beſondere Zwecke leitet ſie unſer Apologet aus dem allgemeinen Zwecke ab, den er in der Entwicklung der Religion findet. Ja der allgemeine hat ſeinen eigentlichen nur in den beſondern Zwecken; als dieſe werden nun aufgeſtellt:

1. Belehrung, die der Verfaſſer als den allgemeinen Ausdruck bezeichnet: Wie die Offenbarung Erkenntniß befördere, ohne ſich auf das Wie und Wodurch einzulaſſen.

*) Da unſer Apologet dieſe zwei Punkte ſpäter umſtändlicher beſpricht, ſo kann auch Referent ſeine Bemerkungen: ob dieſe ſich aus dem aufgeſtellten Offenbarungsbegriffe richtig ergeben, gleichfalls verſchieben.

2. Erweckung: der Form (Wie) nach wird ſie die Wirkſamkeit genannt, wodurch der Geiſt Gottes (und zwar ohne Vermittlung eines Aeußern) mit dem Geiſte des Menſchen in eine Verbindung tritt zu dem Zwecke: ihn zu beſtimmen zur Allſeitigkeit des religiöſen Lebens. Dem Weſen (Was) nach hat ſie es mit dem Willen (als dem Prinzip des Lebens) zu thun. Dieſen erhöht ſie, wo ſie ihn geſchwächt findet, ja ſie reſtaurirt ihn, wo ſie ihn getilgt findet.

3. Stiftung einer poſitiven Religionsgemeinſchaft.

Ohne dieſe entbehrte die Religion den Charakter der Oeffentlichkeit und Allgemeinheit, und hiemit die Religion des Einzelnen den geſchlechtlichen Charakter. Es heißt zwar, daß Religion in einem Geſchlechte zum religiöſen Gemeinleben werde, und hiermit zur öffentlichen Religionsübung. Wenn dieſe aber alle Glieder des Gemeinweſens binden ſolle, ſo müſſe jene von Gott ſelber — d. h. per relationem — ausgehen, und nicht bloß vom Oberhaupt des Gemeinweſens.

Von dieſen drei Zwecken wird nun die Unveränderlichkeit wegen der Unveränderlichkeit der menſchlichen Natur behauptet. Sie würden geblieben ſein, heißt es, auch wenn der Menſch beharrlich ſeinen Willen dem Willen Gottes untergeordnet hätte. Die Offenbarung würde fortgefahren ſein: ihn auf der Bahn des Guten zu unterſtützen. Allein — da das Gegentheil eintrat, ſo modificirte dieſes jene beſondern Zwecke, und in dieſer Beſchaffenheit heißt nun die Offenbarung — Erlöſung.

Dieſe belehrt jetzt den Menſchen, als einen Befangenen im Irrthume und Sünde, damit er zurückkehre, denn dem Böſen in ſeinem Urſprunge liegt der Abfall von der Wahrheit (der Irrthum, S. 171.) zu Grunde. Sie erweckt ihn, als einen, deſſen Lebenskraft faſt erſtorben iſt. Sie ſtiftet unter den Neubelebten eine Gemeinſchaft, die ſich zur Gleichförmigkeit mit dem Bilde des Sohnes Gottes heranbildet.

Von dieſem Bilde heißt es S. 173: „Daß es daſſelbe ſei,

wornach der Menſch urſprünglich geſchaffen worden (alſo das eigentliche Urbild) und welches er in ſich ausbilden ſollte. Weil er es aber nicht that, ſo mußte es der Eingeborne des Vaters vollkommen darſtellen in menſchlicher Erſcheinung — damit den Uebrigen die Ausprägung erleichtert würde.“ Dieſe göttliche Hülfe (die den urſprünglichen Zuſtand wieder herſtellt und zu deren Anerkennung das Unvermögen der geiſtlich und ſittlich geſchwächten Menſchheit nöthigt) wird die Gnade Gottes zu unſerer Erlöſung — gratia medicinalis genannt.

Wir können unſern Apologeten verſichern: daß wir keine Stelle in ſeinem Werke ſo oft geleſen und wieder geleſen haben als dieſe, weil wir es nicht für möglich hielten: daß ihm dieſelbe Stelle weder den alten Pelagianismus, noch den neuen ſeit der Reformation gangbaren Vorwurf von Seite der evangeliſchen Theologen gegen die Lehre der katholiſchen Kirche ins Gedächtniß gerufen haben ſollte; und weil wir es nicht für möglich hielten, daß der Verfaſſer, der bisher auf alle Irrlichter aus dem Moorgrunde des Naturalismus und Rationalismus Jagd gemacht, am Ende ſelber mit dem rechten Beine in den Sumpf gerathen ſollte. Was wird die evangeliſche Kirchengemeinde zu ſolch einem Funde ſagen, der für ſie den faulen Fleck der katholiſchen Chriſtologie herausſtellt, wie nicht leicht eine andere Stelle. Gewiß das bekannte: naturam expellas furca tamen usque recurret! Und ſie hätte Recht, wenn es Kirchenlehre wäre: den Zweck der Menſchwerdung des λόγος als des Urbildes der Gottheit, in die Erleichterung unſerer ſittlichen Beſtimmung zu legen, die in die Ausprägung deſſelben Urbildes geſetzt wird. Wahrlich! dieſe gratia medicinalis iſt noch kein Univerſalmedicament, um den Rationaliſten unſerer Zeit den verdorbenen Magen zu reſtauriren, den jeder Biſſen aus der alten Glaubenslehre zum Erbrechen reizt, wenn er nicht in einer moraliſchen Waſſerſuppe als verkümmertes Fettauge herumſchwimmt.

Hat vielleicht unſer Apologet geglaubt: durch das Nachfolgende, jener Stelle den pelagianiſchen Nachgeſchmack zu ver-

ſüßen. „Ich kann mich nicht (ſagt er zu Ende des §. 18.) mit der Anſicht vereinigen, welche die Erlöſung als gleich urſprünglich mit der Offenbarung, oder gar mit der Schöpfung ſetzt; und daher den urſprünglichen Begriff der Offenbarung mit dem der Erlöſung zuſammenfallen läßt (Siehe Nitzſch Glaubenslehre §. 24.)“

„Und wenn das neue Teſtament die Offenbarung Gottes in Chriſto mit der Erlöſung zuſammenfallen läßt, ſo iſt dies der Natur der Sache und der Geſchichte ganz gemäß. Aber jenes weiſet ja eben auf frühere Offenbarungen zurück, denen es zwar eine figürliche, ſelbſt vorbereitende Beziehung auf die Erlöſung zuſchreibt, eine erlöſende Kraft aber ſchlechthin abſpricht. (Röm. 7.) Ja den frühern auf die Erlöſung ſich beziehenden Offenbarungen gehen noch andere — urſprünglichere voraus, deren Nichtbeachtung erſt die ſpätern nothwendig machte.“

Unſern frühern Erörterungen zu Folge wird uns der Verfaſſer wohl den Glauben nicht verſagen, wenn wir ihm geſtehen: daß auch wir weit entfernt ſind die Erlöſung (ſei es auch nur als ergänzendes Moment) mit der primitiven Schöpfung zuſammenzuwerfen. Wir ſind aber auch gleich weit entfernt davon: die Offenbarungen, die über die in jener Schöpfung hinausliegen, nicht unter der Erlöſung zuſammenzufaſſen. Alle Offenbarung Gottes, in und für die Menſchheit iſt entweder Schöpfung in der Totalität ihrer Momente, oder ſie iſt Erlöſung, ja dieſe iſt Offenbarung im eigentlichen Sinne nur, weil es ſich in ihr vor Allem um eine neue Schöpfung auf dem Grunde der alten handelt, nämlich *um den neuen Urmenſchen* — den zweiten geiſtigen Adam, im Gegenſatze zum erſten, den leiblichen Stammvater unſers Geſchlechtes.

Der Verfaſſer geſteht ſelber: daß das N. T. auf das A. T. zurückweiſe; folglich auch dieſes auf jenes figürlich und vorbereitend hinweiſe; findet aber deſſenungeachtet den Grund: die Offenbarung in jenem von der Offenbarung in dieſem zu

trennen darin: weil er dem A. T. (nach Röm. 7.) die erlöſende Kraft ſchlechtweg abſprechen müſſe.

Es iſt hier für uns ſo wenig wie für den Verfaſſer der Ort: jene angezogene Stelle aus dem Geſammtinhalte des Römerbriefes zu exegiſiren, oder jene Stelle mit andern in eine Parallele zu ſetzen, um das Harte in jener durch dieſe zu mildern; wir müßten ſonſt darauf aufmerkſam machen: daß Chriſtus nach St. Paul für Iſrael ſchon auf dem Wege durch die Wüſte Speiſe und Trank auf ſpirituelle Weiſe geweſen ſei. Schlechtweg kann dem Moſaismus und ſeiner Geſetzgebung die erlöſende Kraft nur dann abgeſprochen werden, wenn jener abſtrakt aufgefaßt wird. In Verbindung aber mit dem Glauben und der Hoffnung Iſraels, hatte auch das alte Geſetz erlöſende Kraft, oder dem ganzen alten Bunde müßte der Charakter einer Heilsanſtalt abgeſprochen werden. So wenig der Verfaſſer geneigt ſein wird, dem Chriſtenthume als ſolchem (in abstracto) die erlöſende Kraft ſchlechtweg (d. h. rückſichtslos auf den Menſchen als freies Objekt der Erlöſung) zuzuſprechen; ſo wenig ſollte er die erlöſende Kraft dem Moſaismus ſchlechthin abzuſprechen geneigt ſein. Er zeigt ja ſelber auf den Umſtand hin: daß der Offenbarung im moſaiſchen Geſetze noch andere, urſprünglichere vorangegangen, deren Nichtbeachtung die ſpätern erſt nothwendig gemacht hätten.

Er kann unter den urſprünglicheren keine andere Offenbarung verſtehen, als jene, in der Gott ſeinen Willen in dem bekannten Verbote offenbarte. Und allerdings hing von der Nichtachtung deſſelben der Eintritt der ſprätern Offenbarungen ab, dieſe aber in ihrer Totalität ſind die Erlöſung ſelber, indem ſie ſich ja alle größtentheils um die Urverheißung als um ihr Centrum drehen: daß der Same des Weibes der Schlange den Kopf zertreten werde. Wir ſagen größtentheils; weil es im alten Bunde auch noch Momente gibt, die zunächſt mit jener Verheißung nicht in unmittelbarer, ſondern in mittelbarer Verbindung ſtehen, indem ſie nämlich vom ethiſchen Verfalle der Einzelnen im Geſchlechte nothwendig gemacht wurden,

die allerdings den Sündenfall des Urmenſchen zur negativen, nicht aber poſitiven Bedingung (d. h. nicht im Sinne einer Naturnothwendigkeit) haben.

Hierher gehört die Berufung Abrahams bei dem urſprünglichen Hereinbruche des Naturdienſtes ſo gut, wie die Geſetzgebung auf Sinai und ihre Vollendung in der Theokratie, bei der ſpätern Durchbildung des Heidenthums zur Phyſiokratie, welche wieder die Verdunkelung des innern Geſetzes und der Stimme Gottes im Gewiſſen zur Vorausſetzung hatten. Und ſo wenig die Behauptung ihre Richtigkeit hätte: daß die Sünde Adams den erſten Brudermord zur unausbleiblichen Folge gehabt; ſo ſehr wäre die zweite grundlos: das Heidenthum mit ſeinen mannigfaltigen Formen als die ſchlechthin nothwendigen Ausläufe der Urſünde zu denken. Jene Verheißung aber und ihre Erfüllung wäre doch in die Geſchichte eingetreten, wenn auch der allſeitige Verfall des Geſetzes, zufolge der perſönlichen Verſchuldungen in ihm, nicht eingetreten und hiermit zugleich die gegenſätzlichen Vorkehrungen von Seite Gottes unterblieben wären.

Den Offenbarungen im Judenthume den erlöſenden Charakter ſchlechthin zu negiren, das kann dem Theologen nur dann einfallen, wenn er ſich zuvor das Urpaar ſelbſt nach ſeinem Abfalle von Gott, nicht nur ganz normal fortbeſtehend, ſondern ſogar ſich in ein Geſchlecht auf dem Wege der Zeugung fortſetzend ohne Vermittlung eines Erlöſers zu denken im Stande iſt. Mit andern Worten: Wenn er ſich eine Vererbung der Sünde und ihrer Folgen ohne coexiſtirende Vererbung eines Urverdienſtes in demſelben geſchlechtlichen Ganzen denken kann. Und ſolch ein Gedanke kommt in ihm ſehr leicht zu Stande, wenn er einerſeits in der ſogenannt urſprünglicheren Offenbarung den Beiſatz: „An welchem Tage ihr davon eſſet, werdet ihr des Todes ſterben,“ nicht auf die Goldwaage, wohin doch Gottes Wort gehört, gelegt hat; oder andrerſeits, wenn er die Folgen von dem Ungehorſame des Menſchen gegen Gott bloß auf die Schnellwaage geworfen, auf der man Heu und Stroh zu wägen pflegt;

und deren Zünglein ſich gar nicht rührt, wenn etwa die doppelte und gegenſeitige Negation auf ihre Schale gelegt wird. Der Geiſt im Menſchen aber kann den Willen des Abſoluten nicht negiren, ohne ſeinen Willen als einen abſoluten, d. h. verabſolutirten zu affirmiren, den aber Gott nicht als ſolchen affirmiren kann und deßhalb negiren muß, weil er ſich ſonſt ſelber negiren, d. h. mit ſich ſelber in Widerſpruch treten müßte. Jener verabſolutirte Wille aber des Menſchen kann von Gott nicht negirt werden, ohne den Träger deſſelben, den *Menſchen als ſolchen* zu negiren, d. h. als *Vereinweſen aufzulöſen*, mit welchem Akte jede Fortpflanzung unmöglich wird. Wo aber Fortpflanzung und Geſchlecht, da iſt dies nur eingetreten durch die Negation der Sünde und ihrer Folgen auf demſelben Wege, auf dem dieſe urſprünglich als Negation des abſoluten Willens eingetreten iſt, nämlich: durch einen zweiten Adam, als *Erlöſer*, der *als dieſer* im Geſchlechte nirgends ohne erlöſende Kraft ſein kann, mag nun dieſe eine *rückwärts* oder vorwärts wirkende ſein, wie ſie auch jene eben ſo *vor* wie dieſe *nach* dem faktiſchen Eintritte des Erlöſers in die Geſchichte ſein mußte.

Fragen wir uns nun um die Urſache dieſes Mißgriffes in der Auffaſſung der Offenbarung im Chriſtenthume, indem dieſes nur als Modifikation der im Geſchlechte nothwendig fortlaufenden Offenbarung gedacht, nicht aber als ſekundäre Offenbarung neben der primitiven in der Schöpfung, und hiermit zugleich als Erlöſung in neuer Schöpfung (herbeigeführt durch den Sündenfall); ſo finden wir ſchon Fingerzeige in den früher angeführten Worten unſers Apologeten, in denen er Begriff und Theorie der Offenbarung in einer Weiſe zu entwickeln verſpricht, die der *ganzen Reihe* der Offenbarungen angemeſſen ſein werde ꝛc.

Woher aber weiß er denn ſo ausgemacht: daß es *eine Reihe* gilt? Etwa daher: weil die angeblichen drei beſondern Zwecke geblieben wären, auch wenn der Urmenſch nicht von Gott abgefallen wäre? Wir können ihm beiſtimmen, nur aus einem andern, als dem von ihm angeführten Grunde.

Denn die Vollendung des Selbſtbewußtſeins im Urmenſchen und die damit verbundene Vollendung der Offenbarung Gottes ad extra in dem Schöpfungsfaktum, hing allerdings nicht ausſchließlich vom Ungehorſame, ſondern auch vom Gehorſame Adams ab.

Allein mit jener Vollendung iſt jene Offenbarung ſelber geſchloſſen. Der Abſchluß aber hat alles Andere (die Anſchauung Gottes z. B. von Angeſicht zu Angeſicht) nur keine *fortſchreitende Reihe* von Offenbarungen ſammt *Steigerung in ihr* zur Folge. Unſer Verfaſſer ſpricht unter An-

derm von einer fortgeſetzten Offenbarung zu dem Zwecke: um den Menſchen auf der Bahn des Guten fernerhin zu unterſtützen? Wir müſſen aber hier vor Allem fragen: woher die Schwäche des Menſchen nach der im Gehorſam beſtandenen Freiheitsprobe? Etwa daher, weil (nach der Behauptung S. 177.) dem Böſen in ſeinem Urſprunge der Abfall von der Wahrheit — der Irrthum — zum Grunde liege? Dieſe Aeußerung machte allerdings den Irrthum zum Vater des urſprünglzchen Abfalles, jener Irrthum fiele dann auch zuſammen mit dem urſprünglichen Gottesbewußtſein. Wird unſer Apologet dazu ja ſagen? Er könnte es, wenn er dieſes als ein vollendetes, wegen der Unvollendung des Selbſtbewußtſeins des Menſchengeiſtes vor ſeiner Freiheitsprobe, ſich vorſtellen könnte. Jener Irrthum wäre ſodann nichts Anderes, als die Unbeſtimmtheit des primitiven Selbſtbewußtſeins, die ſich aber in der Freiheitsprobe jedesmal aufhebt, und zur Beſtimmtheit erhebt, die im Falle der Negirung des abſoluten Willens, blos ſubjektive, im Affirmationsfalle aber zugleich objektive (mit Gott vereinte) Vollendung des Selbſtbewußtſeins iſt. In beiden Fällen aber kann von einer Belehrung, die von Gott aus an den Menſchen ergehen müßte, um dieſen über ſein Verhältniß zu Gott aufzuklären, keine Rede mehr ſein, wohl aber von Belehrungen anderer Art *).

Wir müſſen ferner fragen: Wozu noch eine Erweckung, nachdem der Geiſt Gottes mit dem Geiſte des Menſchen in eine unvermittelte Verbindung getreten zu dem Zwecke: ihn zur Allſeitigkeit des religiöſen Lebens zu beſtimmen?

Wozu endlich noch eine Offenbarung, um die Glieder des ſocialen Lebens zu binden an eine öffentliche Religionsübung; wenn der Geiſt jedes Einzelnen vom Geiſte Gottes, zufolge urſprünglicher Erweckung getrieben wird — in all ſeinem Thun und Laſſen?

Etwa für die Descendenz des Urpaares?

Dieſe aber müſſen wir mit demſelben Rechte unter den Segen des primitiven Gehorſams ſtellen, wie wir ſie bereits unter dem Fluche des erſten Ungehorſams und ſeiner unausbleiblichen Folgen nach hiſtoriſcher Auffaſſung finden.

Aus jener Stellung aber ergiebt ſich wohl für jeden Einzelnen in der Abſtammung die Wiederholung derſelben innern

*) Die alte Scholaſtik zählte hierher die Mittheilungen von Rathſchlüſſen Gottes, ſie war aber auch ſo eingenommen für jene, daß ſie ihnen ausſchließlich den Namen Offenbarung vindicirte, und die ſogenannte Offenbarung Gottes ad extra (in der Creation) nur im uneigentlichen Sinne gelten ließ.

Vorgänge in Belehrung und Erweckung; hiermit aber noch keineswegs der Fortſchritt und die Steigerung.

Woher nun dieſe Vorliebe für die Steigerung in der Fortſetzung der Offenbarungen?

Sie fällt zuſammen mit der Vorliebe: das Leben des freien Geiſtes ſchlechthin zu paralleliſiren mit dem Prozeſſe der nothwendigen Natur. Wir ſagen: Schlechthin; weil über dem abſtrakten formalen Typus (den jede creatürliche Subſtanz in ihrer Selbſtverwirklichung oder Lebensentfaltung nicht bloß mit ihren Coefficienten im geſchöpflichen Univerſum, ſondern mit der Gottheit ſelber, als dem Urgrunde ihres Seins und Daſeins, gemein hat) nicht ihre weſenhafte Verſchiedenheit vergeſſen werden darf, die in jener Lebensentfaltung ſich ebenfalls herausſtellen muß, weil ſonſt die Subſtanz Alles, nur ſich ſelber nicht, affirmirte und offenbarte.

Jene Vorliebe aber wächſt ſich endlich bis zu dem Vorurtheile aus: daß die Wiſſenſchaft ſich nur mit dem Begriffe zu befaſſen habe: dieſer aber als formale Einheit hat die Vielheit und Mannigfaltigkeit zur realen Vorausſetzung, was an dieſer Stelle ſo viel heißt als: der Begriff und die Theorie der Offenbarung iſt bedingt von einer Reihenfolge der Offenbarungen.

Abgeſehen von jener macula pelagiana in dieſer Apologie muß es mit Dank anerkannt werden: daß dieſe der Belehrung unter den Offenbarungszwecken den erſten Platz ſtreitig gemacht hat, obſchon ſie nicht im Stande ſein wird, auf ihrem bisherigen Fundamente den Streit zum Vortheile des ethiſchen Momentes zu entſcheiden.

Es war zeither von unberechenbarem Nachtheile für das chriſtliche Bewußtſein in der europäiſchen Völkermaſſe, wenn von den Verkündigern des reinen Evangeliums in dieſem immer nur das theoretiſch-intelligente Moment in ſeinem Einfluſſe auf den praktiſchen Willen, als erlöſendes Prinzip angeprieſen wurde. Zeigte ſich nämlich, daß die Menſchheit im Verlaufe ihrer Geſchichte ſammt den innern und äußern Erfahrungen dieſelbe Gedankenhöhe erreicht habe oder noch erreichen werde; ſo ſtand der Welterlöſer in der Weltgeſchichte nur da, als ein von der Vorſehung anticipirter Lehrmeiſter und Religionsſtifter unter den Vielen zu dem Zwecke, damit das Geſchlecht einſtweilen durch fremde Glasaugen ſchaue, bis ſein eigenes Lichtauge erſtarkt ſei. Es ſtellte ſich aber auch in Andern zugleich ein anderer Gedanke heraus, nämlich: daß Alles, was in der evangeliſchen Lehre ſich über die Trilogie von Gott, Freiheit und Unſterblichkeit (über dieſes Vernunftdreieck mit dem Auge Gottes in der Mitte) Geltung verſchaffen wolle,

als der untern Bildungsſtufe der Menſchheit in jener Zeit und unter jenem Volke, dem der große Prophet von Nazareth angehörte, anheim zu ſtellen und deßhalb als verfallen anzunehmen ſei, wenn die Gegenwart ſich aus dem Verfalle der Vergangenheit erheben ſolle.

Es darf uns gar nicht wundern, die Belehrung als zufälliges Moment ſo lang in den Vordergrund als Hauptzweck geſtellt zu ſehen, wenn wir bedenken, daß die Folgen des Sündenfalles zuvor bald zu gering geſchätzt, bald überſchätzt wurden.

Um jenem Uebel zu ſteuern, glaubte man Alles gethan zu haben, wenn man die Urſünde einräumte: den Menſchen mit den Beſtien des Urwaldes wieder auf vier Füße, ſtatt auf zwei, aber mit Vernunft und Freiheit ausgerüſtet, zu ſtellen, wenn ſich Gott nicht zur Dreſſur des Gefallenen nach Oben ins Mittel lege. Und doch was wägt dieſes Ungeheure im Vergleich mit dem Schreckensworte: An welchem Tage ihr davon eſſet, werdet ihr des Todes ſterben! Sein Nichtſterben aber an dem Tage ſeines Ungehorſams macht jenes Wort noch gar nicht zum pädagogiſchen Schreckenberge; denn jenes Nichtſterben trat nicht etwa deßhalb nicht ein, weil in jenem Worte zuviel, ſondern es trat deßhalb nicht ein, weil in ihm nicht Alles geſagt worden, was von Gott geſagt werden konnte, ohne daß er mit Sich und mit der Idee des Menſchen in Widerſpruch getreten wäre.

Wie alſo der Sündenfall in der Totalität ſeiner Folgen, ſo wird auch das Chriſtenthum, als Negation derſelben, und als Bedingung des Fortbeſtandes des gefallenen Menſchen und ſeiner Deſcendenz verſtanden.

Jener kann aber nicht allſeitig gewürdigt werden; ſo lang das Verbot im Paradieſe nur als ein neues Lehrſtück im Katechismus der Offenbarung behandelt wird.

Wenn es aber auf die oben angedeutete Weiſe begriffen wird, dann ergiebt ſich zugleich, daß kein Geſchlecht nach dem Falle ohne Chriſtus, kein Chriſtus ohne Geſchlecht, in und mit dem Geſchlechte aber nie ohne Segen für daſſelbe denkbar ſei; daß ferner der Chriſtus als Welterlöſer in die Weltgeſchichte eintreten werde, ſelbſt wenn ſich in dieſer kein Irrthum aufzuheben vorfände, weil er deſſenungeachtet die Urſchuld des Todes von der Menſchheit zu heben hätte; eine That und ein Werk, das kein Anderer im Himmel und auf Erden ſtatt Seiner zu verrichten im Stande iſt.

(Der Beſchluß im nächſten Hefte.)

Digitized by Google

165274 bd.1-2
105 Zeitschrift für philosophie und
Z48 phische kritik. 1837-8.

NAME	DATE	NAME	

Digitized by Google

Digitized by Google